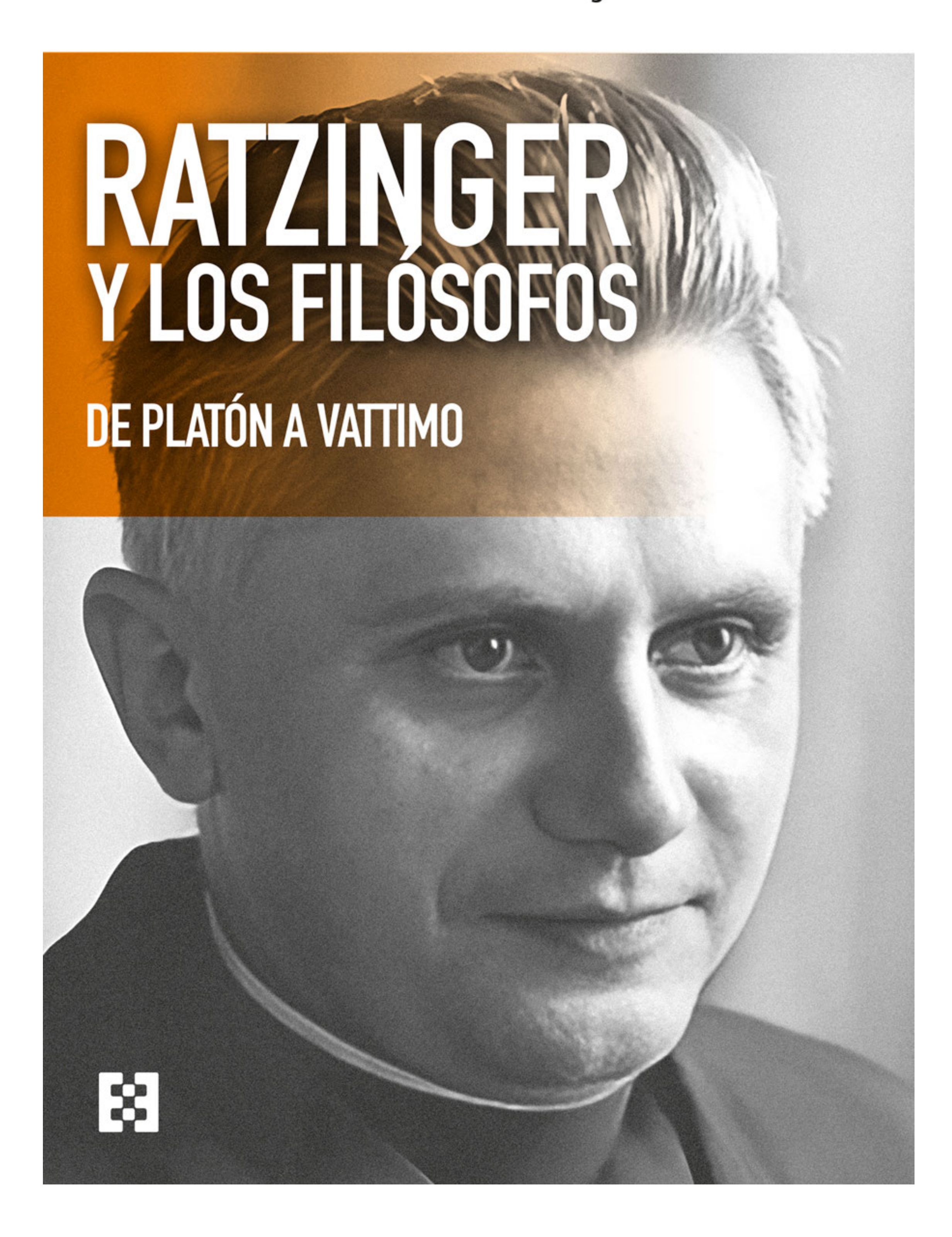
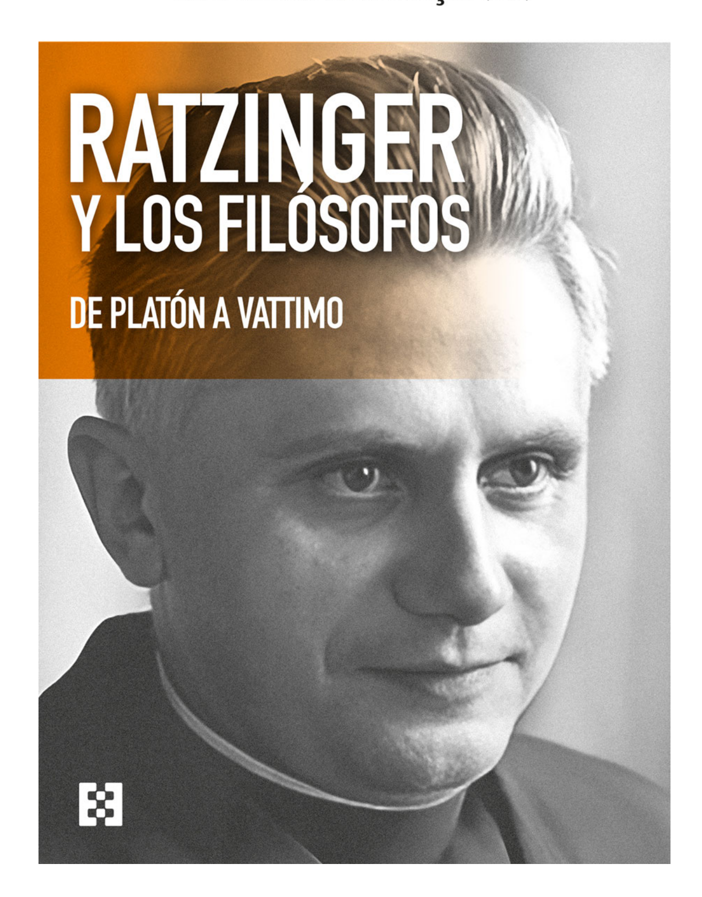
ALEJANDRO SADA, TRACEY ROWLAND y
RUDY ALBINO DE ASSUNÇÃO (EDS.)



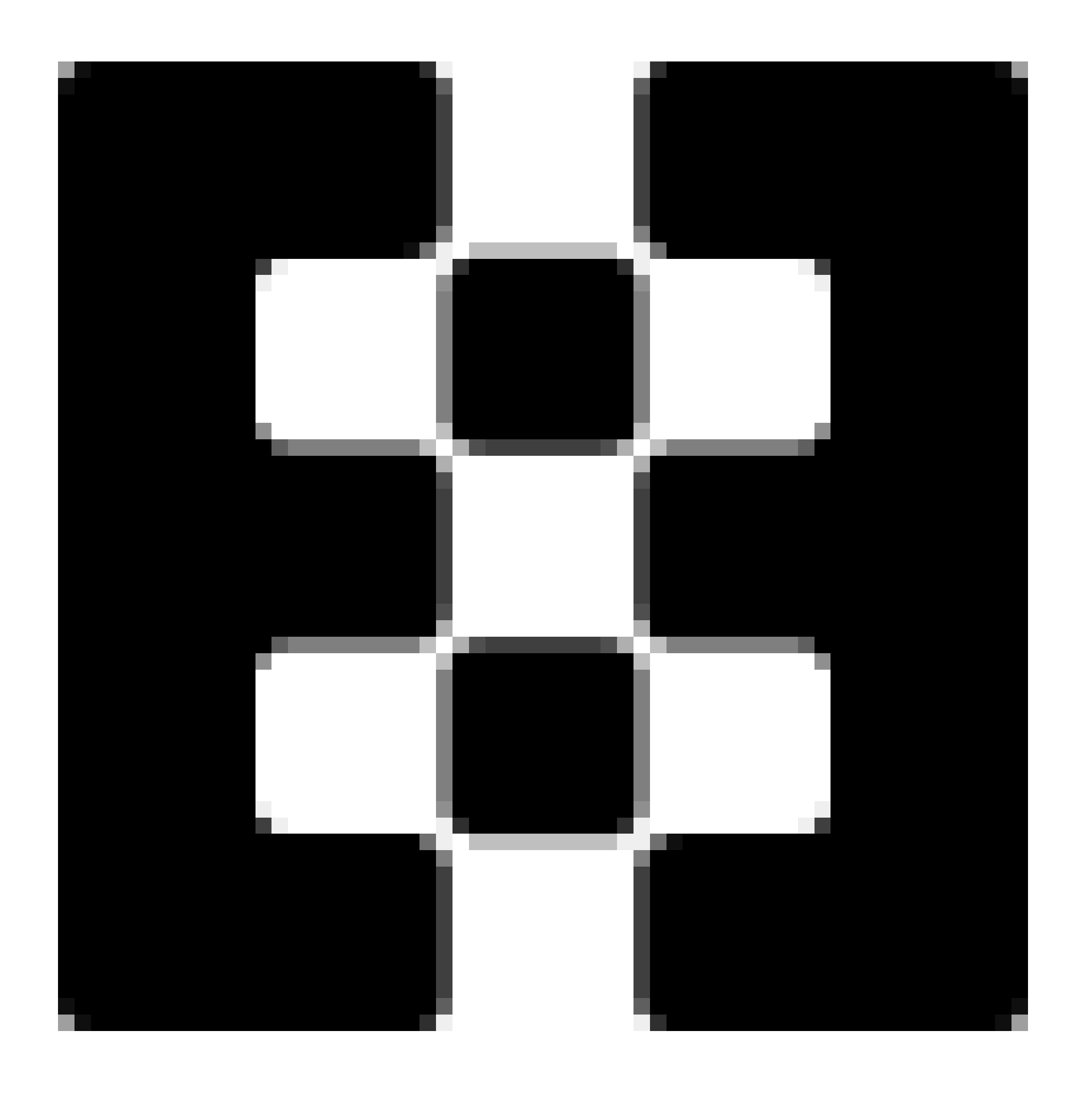
ALEJANDRO SADA, TRACEY ROWLAND y
RUDY ALBINO DE ASSUNÇÃO (EDS.)



Alejandro Sada, Tracey Rowland y Rudy Albino de Assunção (eds.)

Ratzinger y los filósofos

De Platón a Vattimo



Traducción del inglés original de los capítulos I, II, V, VIII, IX, X, XIII, XV, XX y XXI: David González Ginocchio

Traducción del alemán original del Prólogo, Estudio introductorio y capítulo XVII: Stefan Münzing

Colección Nuevo Ensayo, nº 123

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

ISBN: 978-84-1339-161-8

ISBN EPUB: 978-84-1339-494-7

Depósito Legal: M-24143-2023

Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa

y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid - Tel. 915322607

www.edicionesencuentro.com

Índice

«La filosofía no debería encerrarse en lo meramente propio y pensado por ella misma. Así como debe escuchar los conocimientos empíricos que han ido madurando en las diversas ciencias, también debe considerar la tradición sagrada de las religiones, y especialmente el mensaje de la Biblia, como una fuente de conocimiento, por la cual debe dejarse fecundar».

Joseph Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia (Sígueme, Salamanca 2005, p. 181)

«La filosofía y la teología deben relacionarse entre sí ‘sin confusión y sin separación’. ‘Sin confusión’ quiere decir que cada una de las dos debe conservar su identidad propia. La filosofía debe seguir siendo verdaderamente una búsqueda de la razón con su propia libertad y su propia responsabilidad; debe ver sus límites y precisamente así también su grandeza y amplitud. La teología debe seguir sacando de un tesoro de conocimiento que ella misma no ha inventado, que siempre la supera y que, al no ser totalmente agotable mediante la reflexión, precisamente por eso siempre suscita de nuevo el pensamiento. Junto con el ‘sin confusión’ está también el ‘sin separación’: la filosofía no vuelve a comenzar cada vez desde el punto cero del sujeto pensante de modo aislado, sino que se inserta en el gran diálogo de la sabiduría histórica, que acoge y desarrolla una y otra vez de forma crítica y a la vez dócil; pero tampoco debe cerrarse ante lo que las religiones, y en particular la fe cristiana, han recibido y dado a la humanidad como indicación del camino».

Benedicto XVI, Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma «La Sapienza»

Prólogo

El profesor Gottlieb Söhngen, mentor académico y supervisor de la tesis de doctorado de Joseph Ratzinger, estaba convencido de que era imposible prepararse adecuadamente para hacer teología sin contar también con la filosofía: «No importa cuán largo sea el camino de la filosofía, nunca es una desviación respecto a la teología; más bien, permite a uno embarcarse en el trabajo teológico eficaz más pronto que tarde». Análogamente, Joseph Ratzinger / Benedicto XVI, defendió la idea de que una filosofía robusta es el marco interior de la teología, y al contrario, una filosofía débil no se corresponde con una teología robusta. Tanto la teología como la filosofía son ciencias holísticas —ciertamente con distintas fuentes de conocimiento — que buscan respuesta a las cuestiones últimas de la existencia. Se desarrollan juntas y juntas hacen preguntas sobre la naturaleza de la persona humana y la persona humana perfeccionada con ayuda de la razón y a la luz de la fe.

Para Joseph Ratzinger / Benedicto XVI, el legado de Grecia, junto a la tradición legal romana y la bíblica de Jerusalén, son los fundamentos de Occidente. La «helenización», entendida como una opción por la racionalidad y la comunicabilidad, son rasgos positivos de la teología cristiana desde sus inicios (como puede verse en el discurso de Ratisbona). La traducción del nombre de Dios en la Septuaginta como ego eimí hò ón hace que el mensaje bíblico pueda escucharse en el mundo griego que busca a Dios. La expresión de Tertuliano: «Cristo no se llamó a sí mismo costumbre, sino verdad», fue una de las citas favoritas de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI. Los biblistas insuficiente ilustrados sobre sus propios juicios preliminares deístico-filosóficos pueden traer descrédito a la necesaria y valiosa exploración histórica de las fuentes bíblicas[1].

El proceso de helenización en el sentido de opción por la racionalidad fue a la vez un proceso de deshelenización bajo la forma de los correctivos ofrecidos a la filosofía griega en las áreas de la teología y la antropología. A

la luz de la revelación de la naturaleza trinitaria de Dios, el accidente de relación, insignificante para ontología griega, adquiere el rango de sustancia y hace concebible la comprensión de «Dios como amor desde toda la eternidad»[2]. Una visión bíblica holística de la naturaleza humana, que ve el cuerpo y el alma como una unidad, no puede dejar de lado el concepto de alma: este transforma la integridad de cuerpo y alma en un principio de identidad para la vida terrena y la corporalidad transformada en la resurrección de los muertos (como muestra el innovador estudio de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI en el ámbito de la escatología). La corrección cristiana de la filosofía griega ofrece lo que Ratzinger llama un concepto de alma dialógico.

A partir de la Ilustración, la filosofía se ha encadenado a sí misma al negar la capacidad de la razón humana para trascender lo meramente empírico en su búsqueda de la verdad. De ahí la llamada del papa Benedicto a «desatar» a la razón. «La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo»[3].

La conversación y el diálogo con filósofos clásicos y contemporáneos es una de las características más sobresalientes en el pensamiento del papa teólogo. Una compilación de los interlocutores más relevantes y una visión de conjunto de los tópicos, tal como los que provee este libro, cubre un vacío en la literatura ratzingeriana. Agradezco de corazón a los editores y les deseo muchos lectores.

Rudolph Voderholzer

Obispo de Ratisbona y Director del Instituto papa Benedicto XVI de Ratisbona, Alemania

Ratisbona, en la fiesta de san Juan de Ávila, 10 de mayo de 2023

Introducción

El origen de este libro se haya en la convergencia de algunos intereses comunes compartidos por investigadores sobre el pensamiento de Joseph Ratzinger. De algún modo, el objeto de este libro (la filosofía y distintos filósofos en particular) se nos impuso por sí mismo por dos razones: la omnipresencia de la cuestión de la filosofía en Ratzinger y la notable ausencia de un estudio más completo y sistemático sobre las contribuciones del autor alemán a este campo tan relevante. El encuentro de nuestras preocupaciones intelectuales e interiores pudo tener lugar porque cada uno de nosotros ha seguido un camino particular, cada uno ha explorado un ángulo del trabajo de Ratzinger desde un horizonte hermenéutico común.

Alejandro Sada (México) preparó su tesis doctoral en la Universidad de Navarra (España) en torno a la naturaleza de la filosofía en el pensamiento de Ratzinger. Durante ese periodo quedó impresionado por la capacidad del teólogo bávaro para el diálogo: no solo con profesores y estudiantes, sino sobre todo con las grandes tradiciones filosóficas. Comenzó entonces a bosquejar un libro dedicado a esta cuestión.

Entretanto, la profesora Tracey Rowland, ganadora del Premio Ratzinger en 2020, se ha enfocado en su trabajo de los últimos años en la relación entre fe y cultura, historia y ontología. Por ejemplo, en su tesis doctoral en la Universidad de Cambridge buscó integrar la filosofía de la cultura de Alasdair MacIntyre con la teología de la cultura que puede encontrarse en Joseph Ratzinger y Henri de Lubac. Rowland mantiene también un interés en la historia y la filosofía de Europa central, de manera que conoce la tradición marxista.

Por su parte, Rudy Albino de Assunção, que investiga la relación entre la Iglesia y la modernidad desde la perspectiva del teólogo y papa alemán —y que originó su tesis doctoral en la Universidad Federal de Santa Catarina en Brasil—, notó que la reconstrucción ratzingeriana de la genealogía de la

modernidad, y la relación histórica que esta tiene con la Iglesia, debe ser enmarcada en el análisis de un diálogo más amplio entre el cristianismo y la filosofía.

Juntos hemos advertido estar ante un autor que pone en juego todas las energías de la fe y la razón para encontrar soluciones a problemas concretos. ¿Quién es el ser humano? ¿Por qué es el mundo del modo que es? ¿Cómo deberíamos orientar nuestras vidas, en términos tanto individuales como sociales? ¿A qué se refiere la crisis del mundo moderno? ¿Cómo podemos enfrentar los retos que tiene el futuro para nosotros? Joseph Ratzinger no solo desarrolló en sus investigaciones una teoría sobre el desarrollo de la fe y la razón, sino que de hecho las puso además a trabajar juntas para encarar las preguntas más complejas, tanto para la teología como para la filosofía.

Fue así como nuestras conversaciones culminaron en la idea de elaborar una obra colectiva en la que queríamos compilar el diálogo intelectual que Ratzinger ha establecido a lo largo de las décadas de su actividad teológica con las distintas tradiciones filosóficas, desde la Antigüedad hasta hoy. Comenzamos a perfilar una lista de los grandes nombres de la filosofía, incluyendo a Platón, Agustín, Buenaventura, Kant, Hegel, Camus, Sartre, Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche… A partir de ella nació el libro Joseph Ratzinger en diálogo con las tradiciones filosóficas.

Este es un trabajo colectivo porque un esfuerzo de esta clase exige la colaboración de investigadores de distintos lugares del mundo que sean expertos tanto en el filósofo con quien Ratzinger tuvo alguna suerte de diálogo o confrontación intelectual como en el propio teólogo alemán. El resultado ha excedido nuestras expectativas y está ahora disponible para el público interesado como un fruto más del trabajo iniciado por Ratzinger al final de la década de 1950. En esa época, el joven profesor de Bonn impartía lecciones de filosofía de la religión y teología fundamental y, en diálogo con el protestantismo, escribía sobre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos.

Finalmente, tras dos años de trabajo, nos alegra presentar esta colección de ensayos, que busca traer a la luz la creatividad dialógica del pensamiento de Ratzinger y su extraordinaria capacidad de hacer que filosofía y teología

colaboren en una búsqueda auténtica por la verdad. Siguiendo el hermoso prólogo de Rudolf Voderholzer, Obispo de Ratisbona, este libro presenta una introducción preparada por Christian Poncelet. El ensayo de Poncelet no se limita solo a las obras de Ratzinger, sino que parte del modo en que su maestro, Gottlieb Söhngen, entendía la relación entre filosofía y teología. En distintas ocasiones Ratzinger confesó su cercanía con la visión de Söhngen, de manera que podemos considerarla una suerte de herencia intelectual y punto de referencia para la articulación que hace Ratzinger del pensamiento filosófico y teológico. Tras ello, 19 autores de 10 países distintos presentan 22 capítulos en los que exploran el modo en que Ratzinger se aproxima a los grandes filósofos de la tradición occidental: desde Platón hasta Gianni Vattimo[4]. El resultado es un mapa que hace visible la extensión de la mente de Joseph Ratzinger. Confiamos que el lector podrá descubrir en estas páginas una puerta a la razón a la que tan urgentemente nos conminaba el teólogo alemán, así como cierta inspiración y claridad al enfrentar los retos intelectuales que mantienen al mundo contemporáneo inmerso en un clima de perplejidad y confusión.

Los capítulos fueron escritos originalmente en distintos idiomas: inglés, español y alemán. Un equipo de traductores se ha asegurado de que el texto esté disponible en los tres idiomas, de manera que el libro se publicará en inglés, español y alemán. Nos gustaría agradecer sinceramente a los profesionales que han trabajado en la edición y preparación del material, especialmente a Christa Byker, Stefan Münzing, David González Ginocchio y Aurora Fosado Gómez. Estamos verdaderamente agradecidos con los autores que han participado en la creación de este libro. Querríamos también expresar nuestra gratitud a la Universidad Panamericana, que ofreció el apoyo necesario para hacer posible este proyecto, fundamentalmente mediante el Fondo de Fomento a la Investigación.

Alejandro Sada, Tracey Rowland

y Rudy Albino de Assunção

Estudio introductorio:

La comprensión de Gottlieb Söhngen de la teología y la filosofía

Triplex usus - El «plan interior» en el pensamiento de Gottlieb Söhngen

Gottlieb Söhngen fue una «figura que marcó decisivamente a Joseph Ratzinger»[5]. Por ello, el problema de definir la relación entre la teología y la filosofía en su pensamiento puede contribuir también a una comprensión más profunda de Benedicto XVI.

Al leer los escritos del teólogo de Colonia se puede discernir una estructura subyacente en el pensamiento de Söhngen. En el prefacio de la colección de ensayos Die Einheit in der Theologie (La unidad en la teología), Gottlieb Söhngen dice que, al mirar atrás a sus trabajos sobre el problema de la teología, le queda claro que había estado «creando y escribiendo durante dos décadas de acuerdo a un plan interior»[6]. Tras ello remite a la idea general del contenido de la obra, en el que no se incluyen sus ensayos puramente filosóficos[7]. Si se consulta el índice, se puede hacer una división de la obra en dos, según trata primero el problema de la unidad de la teología (teología natural y sobrenatural, teología histórica y sistemática) y después sobre la unidad de lo «peculiarmente cristiano y lo generalmente humano»[8]. Si a esta división añadimos los escritos filosóficos, obtenemos una división triple. El «plan interior» que se oculta tras esta división en filosofía pura, unidad teológica y unidad humano-cristiana se encuentra de forma conceptualmente breve en su contribución Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft [La sabiduría de la teología a

través del camino de la ciencia], publicada en el primer volumen de Mysterium Salutis[9]. Ahí el autor expone su concepción de la teología, en la que ambos aspectos, cientificidad y sabiduría, razón humana y conmoción ante el misterio de Dios, se consolidan en unidad, tal como se muestra al retomar la formulación de Bonaventura en otra publicación: «La teología como ciencia de la fe es la cooperación del ojo sobrenatural y la luz de la fe divina con las dos perspectivas naturales de las ciencias y métodos históricos y filosóficos»[10]. La teología «ocurre por añadidura»[11]. Con esto Söhngen quiere decir que el misterio de la sabiduría de Dios (es decir, la revelación de Dios y su testimonio bíblico) se adjudica como un «añadido» a la contemplación científica de este misterio: primero por la filosofía científica —en la medida en que esta reclama «el conjunto del saber y del ente»[12]— y después por la teología.

Esta triple división se encuentra en la expresión de Söhngen «triplex usus philosophiae»[13] (usus philosophicus, usus theologicus y usus cosmicus)[14]. Él mismo no se refiere ni explica en ningún momento este triple uso, pero su definición de la relación entre filosofía y teología puede sistematizarse a partir de la triple división. El primer caso se trata de «filosofar con miras a la propia filosofía»[15]. El uso teológico de la filosofía en el segundo sentido implica ya un servicio de la ciencia de la razón al discurso de Dios. Por último, con el usus cosmicus de la filosofía, en tercer lugar, Söhngen va más allá del ámbito científico para relacionar la razón con la sabiduría, a la que llama «disposición natural del ser humano como ciudadano del mundo»[16], es decir, un uso de la razón en su entorno vital.

Es cierto que el propio Söhngen apoyaba el discurso del usus en la fórmula de «triplex usus legis»[17] procedente del protestantismo. Sin embargo, pueden verse elementos precursores en la teología de Bonaventura, puesto que en ella se constata una triple estructura en la comprensión de la verdad[18].

Así, la distinción entre veritas rerum, veritas vocum/sermonum y veritas morum podría considerarse análoga a la triple división de Söhngen del triplex usus philosophiae en usus philosophicus, usus theologicus y usus cosmicus. El uso puro filosófico de la razón se corresponde con la veritas rerum de Buenaventura, que está orientada a la cognitio naturalis; el usus

theologicus puede ser comprendido de forma análoga a la veritas vocum, ya que se ocupa del ámbito del objeto del conocimiento (en este caso, Dios). La veritas morum, que se refiere a la orientación práctica en la vida, podría considerarse paralela al usus cosmicus. Esto coincide con la propia categorización de Söhngen dentro de los temas de la filosofía: «El orden de todas las cosas es triple: las cosas son como seres reales, son verdaderas como objeto del pensamiento y son buenas como meta de un esfuerzo»[19].

La inspiración de Söhngen para hacer uso del usus legis protestante se encuentra en su monografía sobre la unidad de Ley y Evangelio[20]. En ella, la formulación se traslada desde el campo de problemas original —la relación entre ley y gracia o Evangelio— a su aplicación en la relación entre filosofía y teología. Este modo de proceder es original y característico de la comprensión de la filosofía por parte de Söhngen y parece plausible si la teología se posiciona del lado de la gracia o del Evangelio, puesto que, al fin y al cabo, se trata de la ciencia «que conocemos […] aquí abajo solo por la fe divina»[21]. Ciertamente no se le puede dar la misma plausibilidad a la concepción de la filosofía como análoga al derecho. Sin embargo, él conecta explícitamente ambas concepciones mediante la pregunta: «¿no es la filosofía también una «ley» para el teólogo?»[22].

Ahora bien, según Söhngen, la ley no debe considerarse principalmente en términos de ley escrita, como si la filosofía fuera un conjunto estático de normas similares a una colección de reglamentos. Más bien, en su uso teológico, la ley aparece contenida en el Evangelio, es decir, en la promesa de Dios, en la «palabra de gracia revelada en Jesucristo»[23]: «el Evangelio, sin embargo, abarca y contiene su contrario, la Ley»[24].

En el pasaje de Mysterium Salutis parece utilizar la misma palabra «ley» en un sentido análogo, puesto que en otro lugar contrapone la filosofía a la ley en el esfuerzo por adquirir claridad:

El análogo filosófico probablemente más significativo de la época precristiana se encuentra en Platón hacia el final de su diálogo sobre el estadista [...] y se expresa en el griego original como «ley y comprensión», nomos y phronesis [...]. La ley debe seguir siendo una palabra viva, un

dicho vivo en constante interpretación viva, afirmada y realizada desde el espíritu de discernimiento del hombre con discernimiento[25].

En consecuencia, se hace evidente que la constatación de Söhngen de que la filosofía es la ley para el teólogo se apega a una comprensión dinámica de la búsqueda de la verdad por parte de la razón. Aunque —vista desde la historia— la filosofía griega ha proporcionado los fundamentos mismos de la teología cristiana[26], Söhngen no cree que la teología esté sujeta a una determinada filosofía o un sistema determinado[27]. En lo que se refiere a la conceptualización y formalización científica de la que se compone un sistema de pensamiento, Söhngen señala, en efecto:

No hace falta decir que no pensamos aquí en primera instancia en la ciencia cuando pensamos en lo metafísico, sino, hablando con Kant, en la metafísica que está dispuesta en la naturaleza profundamente oculta del ser humano, en los intereses metafísicos de la humanidad, ya que estos intereses conceptuales del mundo y de la vida de la humanidad se expresan en el lenguaje o más bien en los lenguajes, en conceptos y en imágenes, pero probablemente de modo originario en imágenes y en palabras de imágenes, y después en el terreno fértil de conceptos y palabras de conceptos[28].

En una publicación posterior, Söhngen define nomos como «lo que corresponde a la esencia, al ser de una cosa»[29]. De ello se deduce que la filosofía no se enfrenta a la teología como algo ajeno, sino que su lex/nomos la ayuda en su propia empresa y le previene de perder su meta[30].

Uso filosófico de la razón

El usus philosophicus sintetiza el «filosofar por filosofar»[31] en el sentido de un empeño razonable en el conocimiento de la verdad, pero sin referencia inicial a la revelación[32]. Söhngen no parte de la premisa de que la filosofía por sí misma corre el peligro de volverse inútil para la teología a causa de su independencia, aunque emprenda reflexiones que no son explícitamente de carácter teológico.

Esto también se manifiesta en la declaración de Söhngen sobre su propia trayectoria: «Me aferro a esto [...]: un camino a través de la filosofía, sin importar lo largo que sea, nunca es una desviación hacia la teología: uno puede empezar el verdadero trabajo teológico demasiado pronto y no demasiado tarde»[33]. Söhngen no niega, sin embargo, que la filosofía pueda entrar en conflicto con las verdades de la revelación, lo que atribuye a una filosofía «sobreinterpretada e ideológicamente sobrecargada»[34].

Dentro de este primer espacio, su obra Sein und Gegenstand [Ser y objeto] tiene una importancia central, ya que puede entenderse como una aclaración fundamental sobre las capacidades de la razón. Apoyándose en el axioma escolástico ens et verum convertuntur, Söhngen considera la relación entre el pensar y el ser, incluyendo problemas epistemológicos como el de la irracionalidad del ente[35] que son tratados de forma fructífera para la teología. El tema y la orientación de la obra solo pueden entenderse a través del contexto de la historia intelectual, es decir, el neokantismo, el realismo, la fenomenología, la neoescolástica, pero sobre todo a través del redescubrimiento de la ontología, especialmente a través de la filosofía de Nicolai Hartmann, quien ejerció una gran influencia sobre Söhngen[36]. La relación entre el conocimiento y el ser está ontológicamente anclada en la concepción de Söhngen, en el sentido de que «nuestro sujeto pensante [está] situado en el mundo del ser en la medida en que él mismo pertenece a él como sujeto del ente»[37]. El sujeto que conoce es parte del mundo del ser y el conocimiento no es ajeno al ser. A la inversa, el mundo del ser está abierto al conocimiento: «Cuanto más marcado por el pensar está un ser, tanto más está marcado por el ser y tanto más es en verdad un ser»[38]. Por un lado, se subraya el anclaje ontológico del conocimiento sin, por el otro, desatender la estructura del ser que se asienta al conocimiento, que a su vez proviene de la razón de un Dios creador[39].

Uso teológico de la razón

En segundo lugar está el uso teológico de la filosofía, es decir, el servicio de la ciencia de la razón para el discurso de Dios. Bajo este signo, la relación entre teología y filosofía puede ser explorada tanto intra-teológicamente[40] como ad extra, como una conversación entre la teología de la revelación y la filosofía autónoma. En este contexto, las observaciones de Söhngen sobre el problema de la analogía, que se inspiran en Buenaventura, parecen ser especialmente importantes. La teología natural, como analogia creaturae[41] o analogia e naturali cognitione[42] se asienta como una posibilidad, aun después de la revelación[43], y sin embargo bajo las condiciones de la historia de la salvación está en peligro de «haber pensado» a Dios[44]. En este punto, la fórmula de Söhngen de la analogia entis in analogia fidei se presenta como un punto clave, ya que no se trata en primer término del conocimiento del ser humano, sino que, más allá y de manera más fundamental, de su calidad ontológica, de su existencia concreta y su situación en la historia de la salvación[45]. La razón sanada por la fe es el punto de partida de una ciencia filosófica y teológica responsable. Sin embargo, «fe» no significa en este contexto la supremacía del conocimiento de la fe sobre el conocimiento de la razón[46]. La teología «no es la legisladora de la filosofía y las ciencias del mundo»[47]. Aquí la fe significa la rendición personal a Dios, como nuevo ser en Cristo. Un pensamiento marcado por este giro existencial constituye el marco de una ciencia responsable, tanto filosófica como teológica.

En lo que respecta a la forma lingüística de la teología, para Söhngen el kerigma (que se puede calificar como metafórico), sigue siendo el punto de referencia determinante para el pensamiento y el discurso teológicos, a pesar de su «traducción» al ámbito del concepto[48]. Tanto la primacía del testimonio de la revelación como la justificación para aplicar la razón pura en el espacio de la teología de la revelación permanecen en equilibrio[49]. Los límites de esta razón pura son la Escritura y la tradición en tanto testigos de la revelación[50]. Este trazado de límites va acompañado de la

validación de la categoría de historicidad, sin la cual el acontecimiento de Cristo degenera en una pura idea que, en el marco de una razón absolutizada, corre el peligro de formar ideologías que pueden tener consecuencias fatales en la práctica, como ilustra Söhngen con los intentos de establecer una religión natural, no histórica, y con la violencia en el transcurso del terreur durante la Revolución francesa[51].

Uso de la razón en el entorno de la vida

En lo que respecta al usus cosmicus, Söhngen va más allá del ámbito científico para vincular la razón con la sabiduría, a la que llama «disposición natural del ser humano como ciudadano del mundo»[52] (una formulación que juega con la distinción de Kant entre el «concepto escolástico» y el «concepto del mundo»[53]). En este sentido, la filosofía entra en relación con la fe cristiana tanto por la referencia a la vida cotidiana del ser humano en el mundo como por la construcción de una cosmovisión[54], en la medida en que la búsqueda de la sabiduría es interpretada como una búsqueda de la salvación. Aunque Söhngen destaca la pluralidad de formas de pensar y de lenguajes, parte de la premisa de que existe una única verdad y que todas las personas y los pueblos la han buscado en un esfuerzo científico común[55]. Mediante las dimensiones sabiduría, amor y orientación esperanzadora hacia el futuro, Söhngen presenta la tensión entre la humanitas y la humanitas christiana. Entre otras cosas, exhorta a encontrar verdades y valores que hayan sido olvidados y enterrados en la vida cristiana o en el pensamiento de una época fuera de la Iglesia[56].

La relación llena de tensiones entre fides y ratio se hace evidente sobre todo en el posicionamiento de la cruz de Cristo. Continuando con la teología paulina de la cruz (especialmente en 1 Cor), hay que distinguir entre la aspiración mundana a la sabiduría y la sabiduría de Dios[57], pero la cruz, como juicio sobre un mundo pecador, es también una llamada a la «penetración cristiana y a la configuración del mundo»[58]. Puesto que la

cruz como misterio está permanentemente presente en el culto del pueblo de Dios[59], la vida dentro de la Iglesia puede ser considerada una precondición antropológica de la teología. La crisis de la cruz como lugar de juicio sobre lo erróneo del mundo y como incentivo para actuar por amor sigue presente en la forma de la Iglesia. Así, la categoría de historicidad efectiva en el usus theologicus es captada en el usus cosmicus como la presencia concreta de la cruz de Cristo en la historia del pueblo de Dios. Paralelamente, el filósofo también forma parte de la historia como ser humano y requiere este punto de referencia existencial concreto, sin el cual toda terminología se vaciaría.

Referencia mutua de teología y filosofía

Si procedemos en el orden del usus philosophicus y por vía del usus theologicus al usus cosmicus, seguimos el camino del orden del conocimiento. Para Söhngen, sin embargo, la verdad de los hechos, es decir, el significado general y mundano de la fe, tiene prioridad sobre la verdad de la razón. La experiencia reflexiva contribuye a la construcción del conocimiento y a la adquisición de la sabiduría, ya que «la experiencia pertenece a la razón y con la experiencia viene la comprensión. La comprensión sin experiencia se convierte en fábulas y delirios y pierde el suelo bajo sus pies; y la experiencia sin la comprensión deviene sentimiento ciego y sin sentido»[60].

Como aspecto central hay que subrayar que, para Söhngen, la teología y la filosofía son caminos separados que están abiertos el uno al otro y deben estarlo si no quieren deslizarse hacia formas erróneas. Una filosofía cerrada en sí misma, que niega a priori la posibilidad de una revelación de Dios, tiende a convertirse en una ideología a partir de una sobreestimación de la razón humana, al igual que la fe sin referencia al conocimiento natural se convierte en un sistema ideológico, por lo que ambas tendencias —el racionalismo y el fideísmo— se encuentran en esta deformación ideológica como un punto de fuga.

El hecho de que la razón esté abierta a la revelación y, por tanto, sea capaz de un acto de fe racionalmente responsable, radica en la disposición de apertura del espíritu al mundo como un todo asumida por Söhngen. El poder de la cognición se aplica estructuralmente a la totalidad del ser, porque el ser mismo está estructurado espiritual y racionalmente. Y a la inversa, según él, la cognición está anclada en el ser del mundo. Esta idea básica, tal como la encontramos en Sein und Gegenstand, aparece como el gran fundamento de la relación entre teología y filosofía.

Christian Poncelet

I. Platón: Dios, conciencia y verdad

Joseph Ratzinger se ha descrito a sí mismo en varias ocasiones como «platónico», al menos en cierto sentido[61] y «un poco»[62]. La relación de la teología de Ratzinger con la filosofía de Platón es, pues, indudable. Hay, sin embargo, controversia y debate sobre la extensión de esta afinidad y si el impacto en su teología es más bien positivo o negativo. Los críticos acusan a Ratzinger de idealismo o espiritualismo[63], de una desvalorización pesimista de la historia y, en esa medida, de una considerable distancia del mundo moderno y sus problemas[64], lo que se considera también a veces resultado de su platonismo. El teólogo Heiko Nüllman acusa a Ratzinger de carecer de «humanidad» porque acepta, como Platón, una verdad transhistórica incluso en lo moral y no reconoce la dependencia intersubjetiva de las acciones morales[65]. En contra, teólogos como Michael Schneider[66] y Ralph Weimann[67] interpretan la «opción por lo griego» de Ratzinger[68], y especialmente por la filosofía platónica, como uno de sus mayores logros, puesto que así redescubre la conexión entre la revelación bíblica y la razón natural, entre la pregunta por Dios y la pregunta por la verdad. Para obtener una mayor claridad sobre la relación entre Ratzinger y Platón, perfilaré primero el desarrollo histórico en su obra, antes de discutir las cuestiones más relevantes: aquellas en las que el efecto de la inspiración del pensador griego en el teólogo alemán se hace visible.

Ratzinger y Platón: historia de un encuentro

El primer encuentro de Ratzinger con la filosofía de Platón fue a partir de referencias en los Padres de la Iglesia y en la teología medieval. Solo más adelante volvió directamente a las obras de Platón. En sus primeras

investigaciones académicas sobre Agustín y Buenaventura habla de manera excepcional de (neo)platonismo, rara vez del propio Platón.

El dualismo neoplatónico fue para san Agustín la verdadera experiencia transformadora que lo hizo abandonar el maniqueísmo y lo ayudó a formular una visión más positiva de la realidad[69]. A pesar de esta influencia positiva, dice Ratzinger, el neoplatonismo no es todavía el cristianismo porque infravalora la sensualidad, el cuerpo y la realidad mundana frente al mundus intelligibilis. Agustín aún tenía que cambiar desde esa «teología concebida de forma casi puramente metafísica hasta una comprensión del cristianismo cada vez más histórica», y esa «forma histórica concreta» de la fe «no es otra que la Iglesia»[70]. En Buenaventura, Ratzinger no encuentra un ataque platónico al aristotelismo sino un esfuerzo en general por una «filosofía» que sea capaz «de integrarse en la estructura ordenada de la sabiduría cristiana»[71].

Ratzinger desarrolla su propia síntesis teológica a partir de estas huellas en los años 60, como puede verse en su libro más célebre, Introducción al cristianismo, en el que se refiere explícitamente al Simposio y a la República de Platón[72]. Antes que nada, Ratzinger comparte la idea de los Padres de que la filosofía platónica es el interlocutor perfecto para acceder racionalmente a la fe bíblica y proclamarla al mundo. «La decisión de la Iglesia primitiva por la filosofía»[73], la alianza secreta del cristianismo con la ilustración filosófica y su crítica a los mitos y dioses, fue sobre todo una decisión por la filosofía de Platón. La apropiación del pensamiento platónico significó además una crucial «transformación del dios de los filósofos»[74], por cuanto la fe cristiana se fundamenta en la encarnación de Dios en Jesucristo. La pregunta por la verdad está atada a una persona histórica y la respuesta solo puede encontrarse en diálogo con ella.

Walter Kasper, notable teólogo y después cardenal, acusó a Ratzinger de que su Introducción tenía una «veta platónica extrema»[75], es decir, un idealismo transhistórico. Respondiendo a esta crítica, Ratzinger confesó: si platonismo significa «el sí a una verdad que simplemente es y que yo, en cuanto hombre, simplemente recibo y que me transforma cuando la recibo», entonces «en ese sentido es verdad que soy platónico; y quiero seguirlo siendo»[76]. El trasfondo de este apasionado debate era la atracción de la

época por el marxismo, con su primacía por lo colectivo y lo práctico. Ratzinger señala, sin embargo, la inaccesible objetividad y relevancia existencial de la verdad adquirida por la fe y ve su postura apoyada en la comprensión platónica de la verdad.

En publicaciones posteriores, Ratzinger mantiene la misma posición; defiende, por ejemplo, la importancia de Platón para «la fundación de cada filosofía»[77] contra Karl Rahner y subraya (ya con autoridad de Prefecto para la Doctrina de la fe), hablando sobre la cuestión del cristianismo y las religiones, la conexión intrínseca entre fe cristiana e ilustración filosófica[78], la sencilla capacidad de reconocer de la verdad[79] y la humanidad e indefensión de aquellos que se atan a la verdad[80]. Hasta sus últimas lecciones antes de ser elegido papa, Ratzinger presenta a Platón como «el descubridor del espíritu en Occidente»[81] y recalca su permanente importancia para Europa[82].

Vista globalmente, la influencia de Platón en la obra de Ratzinger no disminuye en el tiempo sino que se acrecienta: partiendo de un interés inicialmente histórico y apologético, el teólogo llega a verlo como un auténtico interlocutor[83] que le ayuda a afianzar los fundamentos espirituales de la cultura occidental contra la «dictadura del relativismo»[84] y a hacer una defensa de la verdad universal.

Discusión

¿Platón cristiano? Fe y filosofía en los Padres de la Iglesia

La teología de Ratzinger conecta conscientemente con la síntesis de fe y razón en los primeros siglos post Christum natum[85]. Ratzinger juzga críticamente los tiempos modernos en cuanto su comprensión de la realidad se caracteriza por la debilidad humana y deja fuera la dimensión de la fe[86].

Pero su empleo de los Padres de la Iglesia no es ingenuo: Ratzinger distingue tan claramente como otros teólogos de su tiempo hasta qué punto los Padres pudieron desarrollar la fe apoyados en la filosofía de Platón de modo legítimo y dónde tuvieron que resistirse a la tentación de «helenizar el cristianismo»[87].

Junto al Plato christianus, es decir, la aceptación e integración de la crítica platónica a los dioses paganos y su monoteísmo decisivo[88], la idea de unión de la humanidad[89] o el énfasis en la conciencia[90], existe un Plato antichristianus[91], a saber, como un conjunto de tendencias que de ningún modo pueden conectar con la teología cristiana sino que tuvieron que descartarse o cuando menos transformarse radicalmente[92].

Esto concierne ante todo al concepto de Dios, al que le da cierta impronta personal llamándolo «Padre» y «Señor», pero, visto globalmente, el dios platónico no tiene la personalidad, la receptividad o el deseo de relacionarse característicos del Dios bíblico, que lo hace ser objeto de fe[93]. Lo mismo puede decirse del evento de la encarnación, que conduce a una relación mucho más honda entre Dios y el mundo de lo que suponía Platón, además de otorgar igual dignidad al cuerpo junto al espíritu[94]. Esto implica a su vez la idea de la ascensión del alma y la unión con Dios (theosis) como el más alto ideal del deseo humano, central en la espiritualidad de los Padres: aquí también la teología cristiana de la creación y la Cristología nos permiten ver con mayor claridad que la unión no puede ser una disolución de la finitud, ni el acabamiento del hombre en Dios. La unión con el Dios de Jesucristo mantiene la independencia de la creación aun en su completitud, puesto que se trata de una «unidad del amor»[95].

La rehabilitación del alma en la Escatología

El tratamiento más detallado de Ratzinger sobre Platón se encuentra en su Escatología (1977), un libro que retrospectivamente ha considerado su «obra más elaborada y cuidada»[96]. Ya en el prólogo nota un cambio interior

en sus puntos de vista: si inicialmente se había unido a las reservas contra el dualismo y la hostilidad de Platón hacia el cuerpo, planeando una escatología «deplatonizada»[97], descubrió a lo largo de sus años de estudio del tema que una «antítesis»[98] así no podía ser realmente cierta, es decir, que había mucho en común entre la doctrina metafísica del alma en Platón y en la doctrina cristiana de la inmortalidad. El proyecto ratzingeriano de rehabilitar una visión no dualista sino relacional y dialógica de la inmortalidad del alma emplea por ello el platonismo, pero sin aceptarlo de manera acrítica[99]. Al reflexionar sobre la muerte de Sócrates, Platón apuntó una idea importante: que «la esperanza de vida eterna para el hombre se funda en su relación con la verdad»[100]. Solo la añoranza y el interés por la verdad puede darle la esperanza de que la muerte no tiene la última palabra sobre la vida, así como el coraje de usar esta vida para el bien y, si le fuera requerido, entregarla.

Ratzinger reconoce por ello un paralelismo interno entre la muerte de Sócrates y la de los antiguos mártires judíos del periodo de los Macabeos, así como una diferencia sustancial entre ambos[101]. Mientras que Sócrates pide sacrificar un gallo para Asclepio porque la muerte inminente lo libraría de la «enfermedad» de la existencia material, para la fe cristiana el cuerpo biológico cae en la muerte y se desintegra, pero el alma mantiene cierta forma de corporeidad en relación a la resurrección del cuerpo de Jesucristo y será revestida de un cuerpo nuevo e inmortal en la perfección escatológica.

Es aquí donde Ratzinger reconoce un desarrollo posterior decisivo en la doctrina de la inmortalidad de Tomás de Aquino[102]: al distinguir cuerpo y corporeidad en la declaración del alma como forma corporis (es decir, el poder creativo y subyacente al cuerpo humano), el pensador medieval es capaz de apreciar la materia como parte buena de la creación de Dios y, a la vez, mantener que el espíritu es un principio y una fuerza independiente en la existencia humana, una que continúa incluso después de la muerte biológica en comunión con Dios. En contra, Platón nunca admitiría que «el ‘alma inmortal’ esté de tal forma vinculada al cuerpo que le pertenezca y sea una con él, que deba precisamente llamarse su ‘forma’ y que no pueda existir más que en una relación íntima con él»[103].

En opinión de Ratzinger, Platón no pudo resolver el dilema entre espiritualismo y naturalismo por cuenta propia[104]: Tomás de Aquino fue el primero en alcanzar una síntesis ingeniosa volviendo a Aristóteles, pero sobre todo a la teología bíblica de la creación, que debe «re-ejecutarse» y reapropiarse bajo los presupuestos del pensamiento moderno[105].

La conciencia y la pregunta por la verdad

Más apremiante y actual que la Escatología (que se mantiene en los límites de la teología académica) es, en cierto sentido, el apoyo que Ratzinger busca en Platón a la pregunta por la capacidad humana de la verdad.

En la Era Moderna, dice el cardenal en una conferencia sobre Conciencia y verdad de 1992, la subjetividad se ha emancipado a sí misma, cada vez más, de la autoridad[106]. La conciencia es ahora la regla máxima, aun cuando se dirija contra la autoridad religiosa o política. La consecuencia de este desarrollo es individualismo sin límites y conformismo, que oscurecen cada vez más la capacidad humana de percibir lo verdadero y bueno[107].

Ratzinger se enfrenta a esta actitud con el testimonio de la verdad, que reconoce en la conciencia una objetividad dirigida hacia el bien que debe ser obedecida. Junto al cardenal Newman alude a Sócrates y Platón en su disputa con los sofistas. En tiempos de Platón, ss. V y IV a. C., la democracia ateniense atravesaba una crisis profunda, en la que Ratzinger ve «un paralelo adecuado en la historia del pensamiento» con «la actual disputa sobre la ética»[108]. Entonces, como ahora, «se pone a prueba la decisión crucial entre dos actitudes fundamentales […]: por una parte, la confianza de que el hombre tiene la capacidad de conocer la verdad, y por otra parte una visión del mundo en la que el hombre crea por sí mismo los criterios para su vida»[109].

Si esto último es cierto, las acciones humanas quedan determinadas por el poder, no por el deber[110]. Tiene la razón quien tiene el conocimiento y el poder de su lado, de modo que en el diálogo lo decisivo no es ya el contenido sino la retórica y las etiquetas formales (e.g. «nuevo», «progresista», etc.). Quien pregunte aún por la verdad es considerado «reaccionario» o «conservador», o bien es silenciado como Sócrates. A ojos de Ratzinger, la disputa de Platón con los sofistas sobre la verdad es una advertencia para nuestro tiempo, para la era de los medios y su visión de la facticidad y la interpretación.

El teólogo no queda satisfecho con la descripción o el criticismo, sino que ofrece también una solución que se apoya en Platón de manera audaz: Ratzinger adopta la doctrina platónica de la anamnesis bajo un signo cristiano[111]. Platón, como su maestro Sócrates, estaba convencido de que todo conocimiento se basa en la memoria del conocimiento original que poseía el alma antes de entrar al mundo, que olvidó al nacer y debe ahora lentamente redescubrir. Ratzinger asume también que hay una «memoria originaria del bien y de lo verdadero»[112] en los seres humanos. Esta convicción, sin embargo, no descansa en la creencia de la preexistencia del alma, como en Platón, sino que es interpretada a la luz de Gén 1,26-27, como conocimiento del ser creado a imagen de Dios, y en combinación con Rom 2,14-15, como expresión de la ley natural que Dios ha «escrito en los corazones» de todos los pueblos[113]. Junto a esta memoria, anclada en el orden de la creación, se incluye también el orden de la salvación; al hacerlo, Ratzinger se refiere particularmente a los textos joánicos y habla de una «nueva anamnesis de la fe» que sucede por la inserción del individuo en el «nuevo Nosotros» de la Iglesia a través de la fe y el bautismo[114]. Mediante la conexión viva con Jesucristo resucitado y los demás cristianos, como «un solo cuerpo en Cristo» (1 Cor 12,27), todo creyente tiene acceso a un conocimiento sobre Dios y la salvación humana. Esto le ayuda a reconocer lo verdadero y bueno en cada situación concreta y luchar por ello. Ratzinger ve un «molde adecuado para el Logos cristiano» en la doctrina platónica de la anamnesis porque ambos «tratan de una liberación a través de la verdad y por la verdad»[115]. Con este descubrimiento, el filósofo prepara un desarrollo que realizará más adelante el cristianismo: que «la capacidad de verdad del hombre», experimentada en su conciencia, debe considerarse «límite de todo poder y garantía de su semejanza divina»[116].

El legado platónico en la teología de Ratzinger

¿Cómo debe juzgarse el legado de Platón en la teología de Ratzinger? A partir de lo dicho, ciertamente podemos estar de acuerdo con su propio testimonio de que es «un poco platónico»[117]. El teólogo tiene una reconocible simpatía por el filósofo de Atenas: cita los diálogos platónicos, en parte del texto original y en parte según fuentes secundarias. Como mediadores e intérpretes, son particularmente importantes para él Romano Guardini (1885-1968), Helmut Kuhn (1899-1991), Josef Pieper (1904-1997) y Robert Spaemann (1927-2018). Le gustaba especialmente ponerse al día sobre Platón con su colega y amigo Pieper[118].

Ratzinger no pretende nunca llevar a cabo una interpretación académica de Platón; más bien incorpora conceptos y términos a su propio tren de pensamiento: es un espíritu demasiado independiente y creativo como para adoptar simplemente la filosofía platónica de manera acrítica. En palabras de Aidan Nichols: Ratzinger «sostiene que la Iglesia tiene mucho que hacer para 'corregir y purificar' las intenciones de Platón»[119]. La acusación de platonismo, frecuentemente arrojada de forma generalizada, no es por ello correcta, sino que descansa en una lectura errada por parte de los críticos. La recepción que hace Ratzinger de Platón es similar a la chresis de los Padres de la Iglesia[120]: la escala de la revelación, la Sagrada Escritura y la fe de la Iglesia está siempre puesta sobre los textos filosóficos. Solo emplea lo que sirve a la fe cristiana, lo que da testimonio de su racionalidad y universalidad; otros tópicos (como la preexistencia del alma) son tácitamente ignorados.

Conclusión

Para Ratzinger, Platón es más que un punto de referencia histórico para comprender la historia de la cristiandad: es un interlocutor con el potencial de dar forma al futuro de Europa. Con la experiencia de la crisis política de su tiempo a sus espaldas, Platón combinó la cuestión de la verdad con una ética de la conciencia y una teoría del estado. El bien universal que el hombre puede reconocer en su conciencia debe formar la base de la acción política. Un estado así no surge por sí mismo, sino que debe ser elegido y diseñado a posta por individuos y grupos sociales dispuestos a subordinar sus propios intereses por lo bueno y verdadero que atañen a todos.

En una conferencia pronunciada poco después de la caída del comunismo, el cardenal Ratzinger invocaba el legado de Platón como base espiritual de una Europa futura[121]. Habló del «predominio de la ética sobre la política»[122] y «el carácter imprescindible de la idea de Dios para la ética»[123]. Europa debe transmitir al mundo «el conocimiento del Logos como principio de todas las cosas, la visión de la verdad que es asimismo la norma del bien»[124].

Este «conocimiento» es el legado de Platón que permanece en la teología de Ratzinger y más allá.

Manuel Schlögl

II. Agustín de Hipona: Dependencia recíproca de la fe y el mundo

En 2007 el papa Benedicto XVI[125] peregrinó a Pavia para «venerar los restos mortales de este Padre de la Iglesia. De ese modo […] manifesté mi personal devoción y reconocimiento a una figura a la que me siento muy unido por el influjo que ha tenido en mi vida de teólogo, sacerdote y pastor»[126]. Cuando le preguntaron qué libros elegiría para llevar a una isla desierta, respondió que la Biblia y las Confesiones de Agustín[127]. Y en una audiencia general en 2008 dijo el papa:

[Las Confesiones] es su obra más famosa. […] Precisamente por su atención a la interioridad y a la psicología, constituyen un modelo único en la literatura occidental, y no solo occidental, incluida la no religiosa, hasta la modernidad. Esta atención a la vida espiritual, al misterio del yo, al misterio de Dios que se esconde en el yo, es algo extraordinario, sin precedentes, y permanece para siempre, por decirlo así, como una «cumbre» espiritual[128].

Siendo papa, Benedicto XVI ha donado una parte significativa de sus ahorros privados a la restauración de la Basílica de san Agustín (354-430) que se encuentra hoy en Annaba, Argelia, el antiguo Puerto romano de Hippo Regius, lugar de nacimiento de Agustín[129].

Para entender la mente de Joseph Ratzinger, el papa Benedicto XVI, es indispensable familiarizarse con su primera obra: la premiada disertación doctoral sobre la eclesiología de Agustín: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Pueblo y casa de Dios en la enseñanza sobre la Iglesia de san Agustín), dirigida por Gottlieb Söhngen (1892-1971)

y defendida elocuentemente en 1951. La obra se publicó por primera vez en 1954, se reeditó en 1992, tuvo una reimpresión en 1998 y apareció adecuadamente en 2011 como la primera de sus Obras completas. Por desgracia, este trabajo seminal aún no se ha traducido al inglés (de hecho, sus escritos sobre Agustín aún no han sido traducidos en su mayor parte). Además de la disertación y de sus estudios patrísticos, el primer volumen de las Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften contiene, entre otros, estudios sobre la comprensión que tenía el teólogo africano de la política, la confessio, la eclesiología y la pneumatología, junto a seis reseñas de libros, además del prólogo a un estudio italiano sobre san Agustín y seis homilías sobre él.

En una entrevista con el político italiano Giulio Andreotti (1919-2013), el entonces cardenal Ratzinger hacía notar que Agustín no es una personalidad distante que hable un lenguaje completamente extraño para nosotros. Aun cuando los problemas han cambiado, los seres humanos alcanzan su centro una y otra vez en todas las épocas de acuerdo a la sensibilidad sobrenatural y cristológica de la caridad[130]. En esta cuestión Agustín es un punto de referencia importante y permanente para la cultura humana y la autocomprensión de la persona que Ratzinger ha continuado.

Es posible que ningún teólogo —incluyendo a Tomás de Aquino, el Doctor Angelicus (ca. 1215-1274)— influyera tanto como Agustín en la vida intelectual occidental, desde la Antigüedad al presente. Aurelio Agustín investiga tanto la naturaleza de la persona humana como la de la Iglesia; a la vez, el Doctor Gratiae (Doctor de la gracia) centra la fe en «una amorosa y suplicante meditación a Dios por parte del ser humano, junto a la salvación que le ha sido regalada por Jesucristo. Naciendo de la gracia, el hombre es capaz de ganar una percepción sobre la fe, no como un constructo teórico, sino como un encuentro con el Dios vivo en el corazón de cada persona»[131].

En la introducción al primer volumen de sus obras completas, Benedicto XVI escribe así sobre su disertación: «Cuando miro hacia atrás no puedo sino experimentar una profunda gratitud por el hecho de que mi ‘trabajo del certamen’ […] no solo abriese la puerta a una amistad con san Agustín que ha durado toda una vida, sino que me pusiese sobre la pista de la

eclesiología eucarística y así me proporcionase una forma de entender la realidad 'Iglesia' que coincide con las más profundas intenciones del Concilio Vaticano II y al mismo tiempo permite adentrare en el centro espiritual de la existencia cristiana»[132].

La ouverture: la tesis sobre la eclesiología de san Agustín

A Ratzinger solo le tomó de julio de 1950 a marzo de 1951 completar su considerable disertación Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. En 1940 el teólogo dominico Mannes Dominikus Koster (1901-1981) «anunció» audazmente en su Ekklesiologie im Werden («Eclesiología en desarrollo») que la categoría central futura de la eclesiología sería «el pueblo de Dios, no el cuerpo místico de Cristo»[133]. Inspirado en este estudio, Gottlieb Söhngen sugirió que el término «pueblo de Dios» es más cercano a Agustín que «cuerpo de Cristo». La tesis de Ratzinger no pudo confirmar la hipótesis de Söhngen: Ratzinger había leído la obra pionera de Henri de Lubac (1896-1991), Corpus Mysticum (1939), en la que, a pesar del título, Lubac muestra que Agustín no emplea el adjetivo «mysticum» para la Iglesia, aunque usa frecuentemente «corpus Christi». Para el Padre africano, «cuerpo de Cristo» captura la realidad eclesial fundamental. El término «corpus Christi» (cuerpo de Cristo) denota tanto la continuidad con la comprensión de Israel en el Antiguo Testamento en tanto «pueblo de Dios» como la demarcación de un salto cuántico a una nueva realidad fundamentada en la presencia continua de Cristo en la Eucaristía (cf. 1 Cor 10,16).

Esta percepción contribuyó al (re-)descubrimiento que hizo el Concilio Vaticano II del concepto de communio como nota básica del ser eclesial[134]. Ambos términos, communio y «pueblo de Dios», rebasaron una comprensión unilateral, jurídica e institucional de la Iglesia católica, comprensiblemente prevalente tras el Concilio de Trento (1545-1563)[135]. Aunque afincado en el Antiguo Testamento, el concepto «pueblo de Dios» debe ser visto renovadamente como una comunidad eclesial reunida por

Cristo y el Espírito Santo a partir de la presencia real del Señor en la Eucaristía. «Dicho brevemente, el resultado al que llegué era que los dos elementos que soportan la visión de la Iglesia en Agustín son su relectura cristológica del Antiguo Testamento y la vida sacramental con su centro en la eucaristía»[136]. Esto le permitió a Ratzinger adoptar una visión más profunda en la comprensión agustiniana del De civitate Dei, no solo como la «ciudad o estado de Dios», sino una que incluyera además la dimensión de Bürgerschaft Gottes («ciudadanía de Dios»; es decir, no exclusivamente una «ciudad»)[137]. La realidad primaria de la Iglesia no es ni empírica ni idealista, como parecerían haber implicado los siglos XIX y XX, sino sacramental. Esta forma de radicar toda la realidad eclesial en Cristo y el Espíritu Santo es lo que el concilio más reciente subrayó en los documentos Lumen gentium (constitución dogmática sobre la Iglesia) y Ad gentes (decreto sobre la actividad misionera)[138]. Como señala Benedicto en su introducción de 1992, la «reflexión sociológica» subsiguiente, más popular, sobre el término «pueblo de Dios», no hace justicia a la realidad eclesial de la fe[139].

En su disertación, Ratzinger presenta primero la comprensión que tenía Agustín de la Iglesia dentro del paganismo, hasta 391. Al dejar atrás su jactancioso escepticismo tras ser bautizado, la humildad de la fe cristiana le da acceso a Agustín a la Iglesia como madre y salus populi (salvación del pueblo). Su descubrimiento de la caridad, a su vez, lo lleva a aprehender el nuevo Tempo de Dios en la interioridad del hombre. Entre constataciones paganas, gnósticas, maniqueas y donatistas, amén de comprensiones erróneas de la fe cristiana y la Iglesia, Agustín descubre una tradición subyacente al definir ecclesia en la noción de «pueblo de Dios».

El pueblo cristiano porta la imagen de Dios. Vive una disciplina que abarca no solo los aspectos morales y legales de la vida, sino que alcanza también un núcleo interior, sacramental, del que, entre otros (es decir, como momentos secundarios), surgen también dimensiones morales y legales. Su colega norteafricano, Tertuliano (ca. 155 - ca. 220), ayudó a Agustín a descubrir, sobre y contra el gnosticismo, «el derecho de la carne»[140].

Ratzinger concluye que uno de los más grandes logros de Agustín en este terreno «es su doctrina sobre la doble prenda de nuestra salvación. No es

únicamente el pneuma de arriba, que ha sido implantado en nosotros, lo que garantiza nuestra salvación, sino igualmente la sarx desde nuestro abajo, que ahora ha entrado como cuerpo de Cristo en el centro de la interioridad de Dios, en su arriba. La carne humana en Dios —una realidad que ha alcanzado algo semejante, nunca se verá plenamente destruida—. Por eso puede Tertuliano salir al paso de la palabra del Apóstol: «ni la carne ni la sangre heredarán la basileia», formulando una antítesis audaz: «¡Consolaos de verdad, carne y sangre: en Cristo habéis alcanzado la posesión del cielo y del Reino de Dios!»[141].

Esta intuición se apoya en una síntesis cristológica en desarrollo, que encontrará su articulación más completa tras la muerte de Agustín en el Concilio de Calcedonia en 451. La primera afirmación de la cita anterior enmarca la eclesiología de Ratzinger, tal como se expresó en los años 70[142].

Mientras está en la historia, la Iglesia es singular como «pueblo de Dios» a partir de (es decir, en tanto lo permite) «el Cristo pneumático»[143]. Fiel a Tertuliano, en la mente de Agustín la Iglesia no reclama un «Ort» (lugar) particular en la historia en tanto ella misma «consiste en estar en continuo movimiento hacia lo que trasciende toda la historia, hacia su final y su más allá: el mundo nuevo posterior al retorno de Cristo»[144]. Tertuliano, y Agustín tras él, «eleva reiteradamente el ojo del cristiano hacia la vida futura posterior al regreso de Cristo, que nosotros poseemos ahora únicamente 'spe, non in re'. […] Solo el Cristo verdaderamente realizado será la verdadera Iglesia»[145].

Ratzinger muestra que Cipriano de Cartago (ca. 210-258) continúa a Tertuliano: aunque no niega que hay un componente jurídico en el corpus Christi (el cuerpo de Cristo), su realidad primaria es, ante todo, sacramental. Es «el pueblo pneumático de los fieles» que reemplaza a la vieja alianza de los israelitas como «pueblo de Dios». Esta comprensión se apoya constitutivamente en la Eucaristía. Para Agustín tiene un significado enorme el que, tanto para Tertuliano como para Cipriano, la Iglesia se fundamente en la «communicatio corporis Christi», es decir, en el compartir y vivir en el único cuerpo de Cristo[146].

Para Cipriano, quienquiera que se dirija a Dios como padre debe comprenderse a sí mismo como creyente, como hijo en el cuerpo de Cristo; una pertenencia que se sobrepone a la familia natural o un cuerpo político abstracto. Ratzinger concluye que la Iglesia emerge en este contexto como el nosotros de los hijos de Dios[147]. La unidad de Cristo exaltado en los cristianos adquiere sus contornos. A partir de esta comprensión, en la que muchos forman un cuerpo de Cristo, surge para Cipriano la necesidad religiosa que compele a los cristianos a rescatar a otros cristianos que han caído en las manos de los bárbaros, como acentúa Ratzinger. Basado en la liturgia, Cipriano ve en los cristianos una singular «espiritualidad e interioridad» apoyada en su particular relación con Dios[148]. Esta dimensión es completamente desconocida e inaccesible a sus contemporáneos paganos.

Optato de Milevi (m. 397) comprende la verdad revelada como «la semilla divina de la vida», que «tiene como efecto —según Ratzinger— una fe global que busca la salvación también más allá de los confines limitados de la comunidad comunicativa de la Iglesia»[149].

En la conclusión de la primera sección, Ratzinger reflexiona sobre las ideas de los teólogos norteafricanos sobre la relación entre Iglesia y estado, ya que estas influirán en la doctrina agustiniana de las duae civitates, las dos ciudadanías. Mientras que los cristianos están llamados a rezar por el estado, el Imperium Romanum es, en último término, parte de los poderes del mal para Tertuliano. Cipriano matiza esta idea: la Iglesia se encuentra, de algún modo, dentro del estado, como un órgano; critica al cismático Donato Magno (m. 355) por preguntar provocativamente: «Quid est imperatori cum ecclesia?» (¿qué tienen en común emperador e Iglesia?)[150]. ¿No encuentra uno —afirma Cipriano en contra— cualidades como el santo sacerdocio, la castidad y la virginidad tenidos en alta estima por cristianos y romanos a la par, pero no entre bárbaros? El peligro real en esa encrucijada histórica era, a juicio de Ratzinger, que la religión cristiana se enfrentara al prospecto de ser subsumida bajo un estado romano esencialmente pagano aún. Esta no era una disputa local africana, sino una para preservar «lo esencial cristiano de la Iglesia de Jesucristo. En aquella hora decisiva le fue enviado a la Iglesia el gran obispo de Hipona, el santo Agustín»[151].

En la segunda sección Ratzinger vuelve sobre la comprensión agustiniana de la Iglesia como pueblo y casa de Dios. Adquiere una nueva apreciación por la ecclesia catholica universal, que consiste en todos los pueblos como «el relevo y la continuación de la visibilidad de Jesucristo» en el mundo[152]. El Cristo eclesial y pneumático está presente como «la unidad interna en el Señor» dentro de «la Iglesia de los pueblos como único pueblo procedente de la descendencia de Abraham, la cual es Cristo»[153]. Al igual que los teólogos africanos precedentes, Agustín ve el misterio de Cristo como una realidad física. Hay una participación verdadera en la «pax eucarística» de Cristo a través de la fuerza sacramental de la Eucaristía: precisamente, en su presencia real y tangible se finca la espiritualización. Entre la pax (paz) eclesial externa y la genuina charitas (caridad) entre sacramentum (sacramento) y res sacramenti (la materia del sacramento, Cristo) dentro de la única Iglesia, debe notarse una diferencia cualitativa, es decir: entre el signum (signo) y la res significata (la materia significada) hay una asimetría que contrasta notablemente, pero que también permite una tensión. Esto culmina en un doble concepto para el pueblo de Dios, a saber, la Iglesia visible e invisible[154].

La nueva Casa de Dios es el resultado de la autoinmolación de Jesucristo, a la que se unen los cristianos. Las corrientes intelectuales precedentes, a saber, (1) la comprensión cristiana del soma (cuerpo) contra el gnosticismo y (2) la exegesis antiarriana de Atanasio (ca. 298-373), ayudaron a Agustín a cristalizar su doctrina. A partir de la comprensión realista de la Eucaristía, tal como fue articulada por Tertuliano, Hilario de Poitiers (315-368) y Juan Crisóstomo (347-407), Agustín obtiene una ética sacramental. Esto distingue al cuerpo de Cristo del estado de deidades pagano. Así es como llega Agustín a su notable síntesis «del concepto metafísico de cuerpo […]. También ahora el concepto clave que lo mantiene todo unido es caritas»[155].

Este es el trasfondo en el que el joven Ratzinger investiga las discusiones sobre los conceptos de «tienda de Dios», «culto» y el crecimiento del «templo de Dios», que en sus transformaciones cristianas poseen a Cristo como su fundamento constitutivo. Así se obtiene una comprensión de Cristo como la caput (cabeza) eclesial y angularis (angular). Por sí mismo, el término domus (casa) es una forma menor de comunidad vis-à-vis civitas (ciudad, ciudadanía). Aun así, en tanto casa de Dios, denota un edificio

pneumático, sobrenatural y celestial. El templo de Jesucristo es «morada de Dios y sacrificio vivo para Él»[156]. Este edificio es la «unión en la fe y en el amor»[157] sobrenatural. Aunque enunciado de manera contundente, formulado sin ambigüedad y con la adición de acentos originales, Ratzinger enfatiza que la eclesiología de Agustín no es en modo alguno idiosincrática, sino la consecuencia orgánica de su forma de afrontar las Escrituras y a los pensadores cristianos.

Agustín advierte que hay una polaridad perenne inherente a la figura de las dos ciudades y ciudadanías expresada en el Antiguo Testamento con las imágenes de Jerusalén y Babilonia: una que prefigura la polaridad que detecta en la confrontación de la Iglesia contra la ciudad y estado de Roma. Roma no es sino el chiffre metafórico o figura de la naturaleza transitoria del mundo, dramáticamente señalado por el saqueo de Alarico de la putativamente eterna Roma en 410[158]. En medio de los trabajos del mundo, el populus Dei que vive de los sacramentos, la Iglesia, posee una dignidad imperturbada, en tanto a su naturaleza esencial le es inherente ser imbatible por parte de las vicisitudes de la historia. Esto adviene a través de, y en «el sacrificio del Dios vivo, por medio de la caritas en el cuerpo de Jesucristo»[159]. La imagen veterotestamentaria del «pueblo de Dios» anticipa a la Iglesia cristiana como pueblo de Dios definitivo, y con todo, «su pueblo empírico es […] solo imagen del verdadero pueblo»[160].

Agustín se resiste deliberadamente a derivar su comprensión de la Iglesia como «casa de Dios» a partir de una reflexión teológica centrada en el edificio físico de la iglesia. En ello puede apreciarse, piensa Ratzinger, «una antítesis consciente» a la comprensión del Antiguo Testamento (preliminar y parcialmente pagana aún) del culto centrado alrededor del Templo. Esta es la razón, en la interpretación de Ratzinger, por la que Agustín pasa de largo por el concepto de Casa de Dios al de «el pueblo vivo de Dios, de la ecclesia sive congregatio» (iglesia o congregación), incoativamente señalado por la casa física de Dios. En el cuerpo de Cristo ocurren tanto la adoración como la inhabitatio (inhabitación) de Dios[161].

Ratzinger descubre en su investigación que Agustín emplea términos como fundamentum, petra, aedificare y compages caritatis (fundamento, piedra, edificar e incorporación a la caridad) para describir la realidad tangible y

sacramental llamada Iglesia. Con el empleo de estas imágenes define la esencia de la Iglesia como cimentada en la comunidad de la fe y la caridad en Cristo. No es de extrañar que en la eclesiología de Agustín el término «casa de Dios» sea meramente una herramienta interpretativa, aun si resulta enteramente insuficiente para mostrar la esencia de la Iglesia cristiana. Esta es la única catholica (realidad universal) que une omnes gentes (a todos los pueblos) para ser una gens (un pueblo). Asentada ontológicamente en Dios, ella es la civitas dotada del Espíritu Santo como «colonia peregrina en la tierra»[162]. La intersección del culto y el sacramento genera el cuerpo de Cristo. El término latino corpus Christi no es ni mítico ni difuso, sino eminentemente concreto, como el «unus panis — unum corpus sumus multi» (un pan, muchos somos un cuerpo), dice Ratzinger citando la memorable frase de Agustín[163].

Si bien los términos «pueblo de Dios» y «ciudad de Dios» tienen orígenes precristianos, «la idea de corpus Christi descansa sobre la realidad cristiana de la Iglesia sacrificial»[164]. En la conclusión de su tesis, Ratzinger señala que para el Doctor Gratiae los ángeles pertenecen a la Iglesia. El pueblo de Dios y el cuerpo de Cristo no son mutuamente excluyentes; por el contrario, el corpus Christi expresa la «realidad interna»[165], imperfectamente circunscrita por los términos seculares civitas y populus.

A partir de ello, Ratzinger concluye con las siguientes observaciones:

La Iglesia es el Estado del pueblo de Dios, prefigurado en el Estado del pueblo hebreo fundado a través de Cristo en la fe y conducido de los demonios a la Libertad, edificado sobre el fundamento de la fe —desde siempre accesible en la fe para los elegidos— para ser una unidad de amor en su cuerpo como sacrificio del único verdadero Dios, en lucha contra los demonios por medio de Él, fuerza y sabiduría de Dios, aguardando en Esperanza la purificación definitiva y la reunión para el sacrificio pacífico del séptimo día. […]

Este es el anhelo que resuena a través de todas las obras de Agustín: el anhelo de paz eterna. Él, que caminó sin descanso durante toda una vida, estuvo sin descanso por causa solo del descanso último, que fue

constantemente en esta vida su secreta impaciencia. […] Y que auténticamente llegó a ser cristiano, lo muestra el que él no encontró ese descanso sino en el amor y en la paz (pax) de Jesucristo. […] Algo completamente diferente aconteció en él: la captación de la verdad única en Jesucristo en medio de la vitalidad concreta del presente vivido. Y en esto Agustín es ciertamente modelo para todos los tiempos[166].

Por eso Agustín advierte nuevamente, a cada generación, de la cualidad kairótica inherente a todo momento de la historia humana.

El significado agustiniano de confessio

Apoyado sobre la base de su disertación, pero ensanchando ahora su enfoque, ya como profesor en el Seminario de Frisinga en 1957, Ratzinger escribe un artículo para la Revue des Études Augustiennes sobre la comprensión agustiniana de confessio: «Originalidad y tradición en el concepto de confessio de san Agustín»[167]. En un primer momento explora la cuestión de si el término y significado de confessio son originales de Agustín. En su uso fuera del cristianismo, en el latín clásico, significaba simplemente admitir las propias ofensas criminales ante un tribunal, como detecta al comparar su uso en las obras de Quintiliano (ca. 35-100), Livio (ca. 64 a. C. - ca. 17 a. D.) y Cicerón (106-43 a. C.).

Séneca emplea el término en un sentido más positivo. Aun así, la palabra latina tiene un resabio principalmente forense, comúnmente como contrapartida de defensio, de modo que lleva consigo el sentido de «admitir algo». Una excepción en este uso, nota Ratzinger, se halla en un panegírico anónimo sobre Constantino, el hijo de Constancio (s. IV), en los tiempos en que los conceptos cristianos comenzaron a abrirse paso en el discurso público. Ahí confessio significa alabar o elogiar[168]. No es por eso ninguna sorpresa, anota Ratzinger, que el obispo Agustín «tiene que explicar a sus

oyentes de continuo que confiteri no significa meramente ‘confesar’, sino igualmente ‘alabar’»[169]. Los escritores cristianos Jerónimo (ca. 347-420), Próspero de Aquitania (ca. 390 - ca. 450), Euquerio de Lyon (380-449) e Hilario de Potiers le dan también un uso laudatorio al término. Ratzinger concluye que el sentido de la palabra es parte del «peculiar lenguaje paleocristiano»[170].

Este es el resultado de una teología cristiana del martirio. Hay una «inversión de valores» en Cristo, por encima y contra las convenciones paganas. Los verdaderos santos son los que adoran al Dios cristiano, ahora considerados enemigos del estado: ateos y criminales. Para desconcierto de la imaginación pagana circundante, la horrible admisión de culpa, la confessio turpis, se convierte en confessio gloriosa, testimonio glorioso[171]. A la base de esta irónica mudanza de sentido está la Escritura cristiana: «A quien me confiese ante los hombres, yo también le confesaré ante el Padre que está en el cielo» (Mt 10,32). Ante este horizonte, la confessio se torna en una de las palabras del Señor «más queridas por la Iglesia perseguida»[172]. Surge como término opuesto a quienes niegan al Dios cristiano y, sin embargo, en el espíritu de humildad cristiana se halla también el sentido latino originario de admitir el propio pecado en el contexto de la reconciliación sacramental. Esta doble comprensión comienza con el judaísmo tardío y fue transferida al cristianismo (Tertuliano[173]) hasta tiempos de Agustín.

El término latino confessio es equivalente, aunque más restringido, al griego homologia (homología), como puede verse en los Salmos 47 y 49-51 de la Septuaginta, donde, liberado de la tribulación existencial, el creyente redimido alaba a Dios. Ratzinger señala que en el original hebreo las palabras jada o hoda traen ya consigo el sentido doble de «alabar y profesar». Agustín apunta que Orígenes es cuidadoso con este doble significado cuando argumenta que eucaristein (dar gracias) y exomologeisai (el rito penitencial de confesión pública de los pecados practicado por los antiguos cristianos) comunican esencialmente lo mismo en la Eucaristía. Según Ratzinger, Agustín les añade un significado especulativo más profundo[174].

Al examinar Confesiones X, 1-4, Ratzinger descubre que confessio, más allá del sentido léxico latino, denota tanto «realizar la verdad» como «sacrificio» en el uso agustiniano: «Que yo te conozca, conocedor mío, que yo te conozca como tú me conoces, virtud de mi alma; entra en ella y ajústala a ti, para que la tengas y poseas sin mancha ni arruga»[175]. Esto parece entrar en conflicto con Jn 3,19s: «En esto consiste el juicio: la luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, porque sus obras eran malas». Ratzinger entiende que Agustín resuelve la detención del estado de distanciamiento de Dios mediante la palabra redentora confessio. La universalidad de la gracia es evidencia eminente: el ser humano ama la luz, vence al pecado al creer que Dios es bueno y entra a la luz sobrenatural al «obrar la verdad». De ahí que confessio se convierta para Agustín en una palabra clave de su teología de la gracia. El ser humano admite su nulidad y reconoce que el honor se le debe solo a Dios.

Dentro de este proceso de gracia, confesar los pecados a Dios y alabarlo se convierten en un único momento, una «unidad indisociable»[176]. En la síntesis agustiniana, confessio aparece ahora como un evento interior entre Dios y el alma humana. En una palabra, ocurre un «venir [del hombre] a sí mismo y, de ese modo, un ir al Dios que tiene su trono en el interior del hombre»[177]. Agustín lo formula sucintamente así: «Te hacemos, pues, patente nuestro afecto confesándote nuestras miserias y tus misericordias sobre nosotros, para que nos libres enteramente, ya que comenzaste; para que dejemos de ser miserables en nosotros y seamos felices en ti»[178].

El término confessio posee un dinamismo mayor al que la mente romana pudo imaginar antes de la llegada del cristianismo. Agustín recuerda repetidamente a su congregación latina este doble significado latente. «La famosa formulación de las Confessiones ‘inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te’ se revela así como una descripción del camino de la confessio, la cual tiene por contenido precisamente ese salir de la inquietud de este mundo para adentrarse en la quietud de Dios»[179], observa Ratzinger de manera concisa. Dejar atrás al yo egocéntrico implica también un sacrificio que a su vez nos prepara para la eucaristía en tanto logikē thusia, es decir, como un sacrificio colmado de Logos. «Sacrificio» significa, para el Padre de la Iglesia, unificación del hombre con Dios. Bajo la forma de una reconciliación con Dios y un regreso a Él, se convierte en un sacrificio

apoyado en la fuerza del anterior sacrificio realizado por Cristo (nota bene: sostenido por la fuerza de Cristo, pues solo Él está en perfecta unión con el Padre). En este sentido, confessio incorpora la dimensión del venir a la luz del fulgor divino: un «venire ad lucem». Para el orador romano, algunos salmos hebreos permiten que incluso el doloroso proceso de confesar los pecados sea visto como parte de la alabanza a Dios[180].

Conocimiento de Dios

En un Festschrift de 1970 en honor a Johannes Quasten (1900-1987), profesor de Patrística, Ratzinger describe la epistemología agustiniana del conocimiento de Dios[181]. Pace Max Scheler (1874-1928), a modo de introducción, Ratzinger no encuentra mucha oposición entre el acercamiento agustiniano al conocimiento de Dios y la aproximación metafísica elegida por Tomás de Aquino[182]. Es bien sabido que para Agustín el conocimiento de las cuestiones divinas va precedido, pero también acompañado, de una metanoía o conversión. Ninguna «Sinnendinge» (cosas de los sentidos) puede contener una verdad perdurable. «La interioridad del espíritu se halla situada, por tanto, frente al conocer externo como un ámbito de conocimiento independiente y superior»[183].

Ratzinger cita Tractatus in Ioannem 1, 19 para ilustrar este punto. Si incluso una persona invidente es consciente del estar al sol cuando se encuentra bajo sus rayos, hay además una ceguera del corazón. Jugando con la similitud fonética (y disimilitud material) de corpus y cor, es corde, por la vía del corazón, que el hombre interior descubre dentro de sí mismo a Dios. Ratzinger entiende que Agustín se está haciendo eco de Mt 5,8: «Felices los que tienen el corazón puro, porque verán a Dios». Como el corazón del hombre no es nunca puro, debe ser purgado para llegar entonces al conocimiento de Dios. No basta la simple demostración lógica: la gracia actúa sobre los esfuerzos éticos del ser humano. Aunque hay un componente neoplatónico de ascensus-reditus (ascenso-regreso) en san

Agustín, la antigua exhortación griega «conócete a ti mismo» no es sino el primer paso. La impronta filosófica, anota Ratzinger, le permite a Agustín ver que los cristianos superan la comprensión del culto judaico de la pureza, pues «Él no hizo ninguna distinción entre ellos y nosotros y los purificó por medio de la fe» (Hch 15,9)[184].

Sin embargo, hay a menudo una característica propia de la filosofía que se interpone: la superbia, el orgullo, vencido mediante el ascetismo deliberado. Si Porfirio (ca. 234 - ca. 305) valora la filosofía y el intellectus en tanto proveen una purificación provisional de la magia y los cultos, Ratzinger encuentra en Agustín una aprehensión de que Cristo, como Logos (Palabra) que se hace carne, ofrece la forma más elevada de purificación. La fides no es simplemente un proceso mental, sino que va acompañada de la gracia. Si para los platónicos existe una diferencia infranqueable entre el soma (cuerpo) y el sema (signo), los mártires ilustran en cambio la dignidad del cuerpo mediante el amor y sacrificio de su propio cuerpo por Cristo[185]. Sobrepasar la antigua e irreconciliable diferencia entre cuerpo y alma significa, para Agustín, ir más allá de toda vanagloria para actualizar la caridad encarnada de Cristo, que lleva siempre a un conocimiento mayor de Dios. Una interioridad así, cimentada en «la soledad con Dios», lleva a la disponibilidad concreta para los otros. La caritas entre personas se convierte en una prolongación del camino de la fe[186]. El intelecto necesita convertirse para ver desde la fe. De esto modo resume Ratzinger los términos agustinianos: la reversio in interiorem hominem (la vuelta al hombre interior) tiene como resultado la aversio ab exteriore hominem (rechazo al hombre exterior). A esto se le llama metanoia o conversión. Este proceso multidimensional deviene pistis: la fe expresada en humilitas (humildad) y oboedientia (obediencia), que a su vez requieren caritas vivida o agape (caridad) para expresarse. Ratzinger lo resume así: «En la ejecución de estas tres fases de la conversión purificadora llega el hombre a ser capaz de ver a Dios»[187]. Empleando la Escritura, Agustín entiende que el órgano capaz de tal «visión» es el corazón.

Como Dios no es solo una realidad intelectual, impersonal y objetiva, sino volitiva y personal, el conocimiento meramente abstracto o intelectual de Dios es insuficiente. «Antes bien, a la libertad de Dios han de corresponderle necesariamente por el lado del hombre la humildad y la

obediencia del ser capaz de oír»[188]. Ratzinger admite que aun en sus obras tardías el Padre africano sostiene un cierto platonismo, por cuanto Agustín no niega que el filósofo que supere el orgullo podrá comprender a la Bienaventurada Trinidad. Y, sin embargo, argumenta:

La purgatio que determina el camino del conocer religioso no es así otra cosa, a la postre, que el despliegue del amor hacia su verdadera figura. Es, según resulta manifiesto sobre todo en Civitas Dei, en lo más íntimo, la entrega al Amor eterno con la liberación del falso amor al mundo[189].

El Espíritu Santo como Communio

Al poco tiempo de su ensayo sobre el conocimiento de Dios en san Agustín, Ratzinger presenta en 1974 una exposición sobre la comprensión agustiniana de la Tercera Persona de la Trinidad. «El Espíritu Santo es reconocible en la forma como configura la vida humana; la vida conformada por la fe es remite al Espíritu Santo»[190]. El Espíritu nos adentra en el misterio de Cristo; a la esencia del Espíritu Santo solo podemos aproximarnos por vía del ingreso en su santidad. Agustín lucha por objetivar un proceso hondamente subjetivo. Empleando los nombres tradicionales para la Tercera Persona de la Trinidad, nos ofrece algunos intentos de aproximación:

Como ya se ha dicho, san Agustín intenta reconocer la fisionomía particular del Espíritu Santo investigando su nombre tradicional, en primer lugar, por tanto, la denominación «Espíritu Santo». Sin embargo, justamente esto se le presenta como una aporía. Mientras en los nombres «Padre» e «Hijo» realmente se pone de manifiesto lo más propio de la primera y segunda personas trinitarias, el dar y recibir, ser como don y ser como recepción, como palabra y respuesta, pero en tan plena unión que no surge en ello

subordinación, sino unidad, la denominación «Espíritu Santo» precisamente no facilita esa presentación de lo peculiar de la tercera persona. Al contrario: así podrían también llamarse cualquiera de las otras dos personas trinitarias, así puede llamarse Dios ante todo, tal y como figura en Jn 4,24: «Dios es espíritu». Ser espíritu y ser santo es la descripción esencial de Dios mismo, aquello que le caracteriza como Dios[191].

Para Agustín, el Espíritu Santo representa tanto la comunalidad de Dios como su unidad. «Y ahí está precisamente el que el nombre general de 'Espíritu Santo', en su generalidad, sea la forma más adecuada de expresarlo en la paradoja de su singularidad, que justamente es el elemento común»[192]. Lo que parece ser consustancialidad ontológica abstracta es en realidad communio interpersonal. Al formular esta idea, Agustín lleva a cabo una revisión de nuestra comprensión del Espíritu divino. Primero confirma la afirmación joánica de que «Dios es espíritu» (Jn 4,24). Pero el Espíritu es más que lo simplemente opuesto a la materia, como había ensañado la metafísica antigua, sino que se entiende ahora a partir de la dinámica Padre-Hijo:

Con ello la communio pasa a ser constitutiva del concepto espíritu y, así, es completada ahora precisamente en su contenido y personalizada a fondo: solo quien sabe lo que es el «Espíritu Santo», sabe en suma lo que significa espíritu. Y solo quien comienza a saber lo que Dios es, puede saber lo que es el Espíritu Santo; pero también solo quien comienza a vislumbrar lo que el Espíritu Santo es, puede comenzar a saber quién es Dios[193].

Esta visión personalista es la base para designar al Espíritu como don y caridad. El pasaje de 1 Jn 4,7-12 y 16b, junto al verso 13, es clave para entenderlo así. Así, leemos en el versículo 12: «si nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros». Versículo 16b: «Dios es amor: quien permanece en el amor, permanece en Dios, y Dios permanece en él».

Versículo 13: «Y esta prueba tenemos de que permanecemos en él y él en nosotros, que nos ha hecho participar de su Espíritu»[194].

Así lo entiende Ratzinger. Combinando esto con Rom 5,5, el creyente descubre que «el amor de Dios ha sido derramado por el Espíritu Santo que nos es dado»[195]. Esta caridad es el opus proprium, la labor definitoria del Espíritu Santo. ¿De dónde viene?, se pregunta san Agustín. En su respuesta detecta, vía Juan 4 y 7, que el Espíritu no nace del Padre, sino que llega a ser como lo «dado» o, mejor, como «don»: «non quomodo natus, sed quomodo datus» (no como nacido, sino como donado), como regalo[196]. Este movimiento de ser dado como regalo es el carisma específico del Espíritu Santo.

Ratzinger caracteriza la interpretación agustiniana de la Trinidad inmanente como una enteramente abierta a su dimensión económica. En las peticiones humanas del Padrenuestro, el Padre, en cooperación con el Espíritu, presta oído a las inquietudes humanas. Parafraseando De Trinitate V, 14, 15, Ratzinger lo resume así: «él es ‘nuestro pan’, nuestro como lo no-nuestro, como lo total y absolutamente regalado. ‘Nuestro’ Espíritu no es nuestro Espíritu»[197], mostrando de esta manera al Espíritu como caridad y don ad extra (vis-à-vis lo exterior). El dinamismo de la caridad divina se manifiesta en la historia de la salvación. Y concluye Ratzinger: «Sin amor, según san Agustín, la fe puede ciertamente ‘ser, pero no salvar’: esse non prodesse, dice el inimitable latín del obispo de Hipona»[198]. Dentro de la controversia donatista, Agustín demuestra que ser cristiano entraña la pretensión de totalidad, tanto para el mundo como para la Iglesia en su respectiva integridad. La conversión del cristianismo en una secta traiciona la caridad del Espíritu. Ratzinger concluye de forma sucinta e incuestionable: «La acción del Espíritu es ‘la casa’, la concesión de la patria, de la unidad. Pues el Espíritu es el amor»[199].

La comprensión agustiniana de la naturaleza y misión del Espíritu Santo conecta con una voz, «Fraternité» (fraternidad), que Ratzinger escribió en francés en 1964 para el Dictionnaire de Spiritualité[200]. La caridad divina se manifiesta a sí misma en la fraternidad de los cristianos. Sin embargo, Agustín advierte, sobre la base de la predestinación, que quienes están fuera de la Iglesia pueden estar en realidad dentro de ella y viceversa. La acogida

fraterna debe extenderse a los donatistas y falsos hermanos en pro de la paz y la unidad interior de la Iglesia. Ratzinger cita Enarratio in Psalmo 48, 8: «Porque quien dice: Padre nuestro, está llamando hermano a Cristo». Ratzinger conecta esto directamente con Sermo 59, 2: «en esta oración del Padrenuestro se vinculan unánimes el emperador y el mendigo, el siervo y el señor»[201].

Agustín y la Iglesia una vez más

En un ensayo en honor a Hugo Rahner (1900-1968), experto en Patrística, Ratzinger vuelve a la eclesiología de Agustín en 1961, vísperas del Vaticano II, diez años después de su disertación sobre el mismo tema[202]. Ahí señala que Agustín ingresó, con su bautismo, a una realidad que conocía poco. Pero su predicación posterior, «Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet spiritum sanctum» (cuanto uno ama la Iglesia de Cristo, en esa medida posee el Espíritu Santo)[203], indica el crecimiento de su eclesialidad. Según afirma Ratzinger, Agustín alcanza esta idea nuevamente y para siempre al no ceder en su deseo de soledad e interioridad. La comparación entre Marta y María en Lc 10,38-42 lo lleva a priorizar la vida contemplativa (Sermo 103, 104, 179 y 255), así como la oposición platónica entre lo uno y lo múltiple lo lleva a aprehender al único Dios como perspectiva propia para apreciar lo multifacético en la Iglesia. Como cristiano, deja atrás el amorfo e informe hén (Uno) de Plotino para revalorar la vivacidad de la Trinidad. Una y otra vez, contra los donatistas, alaba «el amor de la unidad»[204] y por ello a la Iglesia como communio. En las dos mujeres de Lc 10 ve la tensión ejemplificada en dos tipos de vida: la de labor presente y la de bienaventuranza futura. Con todo, ve que ambas están materialmente aliadas en el servicio cristiano en esta vida, como anticipación de las alegrías de la beatitud celestial. Según la presentación de Ratzinger, Agustín percibe en María una representación de la esperanza en busca del carácter escatológico del unum, mientras que Marta ejemplifica el destino del cristiano en la tierra[205]. Aquí no hay nada menos que una suerte de inversión del misticismo platónico, señala Ratzinger, y una vuelta a su

vez a la piedad eclesial[206]. «Habría una forma de actividad que resulta directamente de la contemplación, a saber, la predicación y la doctrina»[207]. Esta unidad agustiniana de vida activa y contemplativa contradice las interpretaciones de Orígenes (ca. 184 - ca. 253) y Jerónimo, quienes valoran a María por encima de Marta. Isidoro de Sevilla (ca. 560-636) y san Gregorio Magno (ca. 540-604), apunta Ratzinger, siguen la interpretación de Orígenes[208]. Al reflexionar sobre Sermo 122 y Enarratio psalmum 119, 2, Ratzinger advierte que Agustín tiene más éxito convenciendo a Gregorio Magno e Isidoro del significado eclesiástico de la Escalera de Jacob (Gén 28,12), a saber, de que los ángeles ascienden a la vez que descienden. El relato enseña a Cristo que vuelve misericordiosamente a su cuerpo en la tierra, al pueblo de Dios. Hasta Ambrosio, e incluyéndolo, la interpretación ascendente, cristológica, había sido la dominante: ascender la escalera hasta la cruz de Cristo.

La dialéctica de ascenso y descenso la encontramos ya prefigurada en el joven Agustín, en Confesiones IV, 12, 18 cuando trata del lavado de pies. Cristo toca a la puerta de su amada, la Iglesia. Desde 391 Agustín se encuentra continuamente separado de la vida contemplativa para servir amorosamente a sus hermanos en el cuerpo de Cristo, aunque nunca dejó de anhelar la parte de María. Como observa el profesor Ratzinger:

aprendió a comprender y aceptar cada vez con más profundidad que al cristiano le ha sido mandado algo más en este mundo; en lugar de la mística de ascensión neoplatónica, que él mismo pudo gustar en la visión de Ostia, se impone cada vez más una mística del servicio, que puede identificarse como el auténtico núcleo spiritual del obispo Agustín, como la «espiritualidad agustiniana»[209].

Aquí Ratzinger cita nuevamente a Agustín, quien capturó la existencia eclesial en la fórmula «Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet spiritum sanctum» (cuanto uno ama la Iglesia de Cristo, en esa medida posee el Espíritu Santo)[210]. Al hacer evidente la presencia del Espíritu Santo, el amor de Cristo y su Iglesia, los hermanos de Agustín son

connaturales, como lo son Corpus Christi y Mater Ecclesia (la Madre Iglesia). Agustín es capaz de apreciar esto, sostiene Ratzinger, porque comprende que sus hermanos, la Iglesia, han sido conformados sacramentalmente en la unidad del altar eucarístico.

En este punto Ratzinger vuelve a una de sus grandes inspiraciones teológicas: Henri de Lubac y su estudio seminal Corpus Mysticum (1944). Lubac retrata a Agustín como alguien que entiende la Iglesia a través de una lente eminentemente eucarística[211]. La misma línea fue seguida por Hugo Rahner (1900-1968), en cuyo honor se preparó el Festschrift, quien contribuyó con los estudios pioneros Mater Ecclesia y Maria und die Kirche[212]: ahí Rahner demostró que los cristianos del primer milenio habían visto a la Iglesia representada en la sublime Theotokos (Madre de Dios). Ratzinger lo resume así:

La piedad cristiana es, según Agustín, piedad que arranca de la cruz y como tal comprende el palo vertical y el transversal, la dimensión de la altura y la de la anchura; solo va al Padre en unidad con la madre, que es la santa Iglesia de Jesucristo[213].

Civitas Dei en Agustín

El concepto civitas Dei tiene una importancia decisiva en el pensamiento de Agustín, y sin embargo Ratzinger apenas le había prestado atención (tan solo unas cuantas páginas en su tesis)[214]. Compensa esto, de alguna forma, cuando en 1954 evalúa la interpretación que hace Wilhelm Kamlah (1905-1976) de las enseñanzas agustinianas sobre la Civitas Dei en un artículo leído en un congreso en París sobre Agustín[215]. Kamlah, teólogo protestante devenido filósofo, anticipó la tesis de Bultmann sobre la desmitologización y entendía que el cristianismo había sido sometido a una profunda transformación al encontrarse con la cultura griega[216].

Ratzinger nota con sorpresa que Kamlah también ve que la Civitas Dei denota la Bürgerschaft Gottes (ciudadanía de Dios), tal como Ratzinger había hecho en su disertación. Sin embargo, Kamlah usa la noción agustiniana de Civitas Dei para designar solo una Gemeinde (luterana), es decir, una parroquia. Ratzinger se opone a esta construcción ideológica, que contradice la evidencia textual y patrística[217]. La afirmación de Kamlah de que Civitas Dei significa una parroquia cristiana fue contradicha ya en el cristianismo primitivo por Clemente, Tertuliano, Orígenes y Ambrosio (ca. 340-397). Adicionalmente, Kamlah se refiere a la Jerusalén celestial como la Ciudad de Dios[218]; no aprecia adecuadamente la concreción que en el Nuevo Testamento adquiere el término ekklesia y la frase alegórica «ciudad de Dios», tal como es empleada en el Antiguo Testamento. Tocado por la toma de Roma en 410, Agustín hace suyo a fortiori el uso alegórico del concepto «Ciudad de Dios» como «apología contra la idolátrica civitas deorum»[219], vale decir, Roma, ciudad de dioses.

Ratzinger puntualiza que la civitas Romanorum (la ciudad de los romanos) se relaciona con la civitas Dei como la letra con el espíritu. Roma es otra manifestación histórica de la civitas confusionis (ciudad de la confusión), simbolizada en el Antiguo Testamento por Babilonia. La Iglesia es, en cambio, una ciudad secundum spiritum, según el Espíritu Santo, y por ello posee una perspectiva escatológica completamente ajena a la antigua Roma. Ratzinger reprocha a Kamlah que no advirtiera la unidad de cuatro dimensiones interrelacionadas: empírica, escatológica, sacramental y de santidad personal. Esta unidad eclesial es empírica y, sin embargo, en el sursum corda (levantad los corazones) de la Eucaristía, los fieles llaman al cielo su auténtico hogar cuando se unen al sacrificio de Cristo. Parafraseando Confesiones XIV, 29, Ratzinger escribe: «el centro de la civitas, el punto desde el que se despliega, es su amor. La civitas terrena está marcada por el amor sui usque ad contemtum Dei [el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios], la civitas Dei es edificada por el amor Dei usque ad contemptum sui [el amor a Dios hasta el desprecio de sí]»[220]. Las categorías de Kamlah son empíricas, teocráticas e idealistas; en último término, inservibles. La Iglesia es tanto pneumática como sacramental. La ciudad de Dios es la Iglesia en tanto comunidad de miembros del cuerpo de Cristo. Ella es «la polis pneumática de Dios»[221] en la tierra, dentro de un estado. Se siente ajena al mundo y espera el que ha de venir.

Conclusión

El lenguaje de Ratzinger es a menudo poético cuando vuelve a Agustín. Esto indica su connaturalidad interior con el Padre norteafricano.

El filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855) predicó el radical carácter irreconciliable del mundo y el Evangelio[222]. Pero a pesar de su simpatía por el oportuno recordatorio de Kierkegaard de la necesidad de ser discípulo sin condiciones, Ratzinger se alínea con Agustín en esta cuestión y afirma la vuelta cristiana al mundo como necesidad definitoria para el auténtico discipulado cristiano. Junto a Agustín y Kierkegaard, Ratzinger es plenamente consciente del carácter indomesticable de la fe cristiana y de la Iglesia. Y sin embargo, junto a Agustín, conoce también la dependencia recíproca entre fe y mundo. El sufrimiento con y por el mundo es la entrada a la misericordia de Cristo, del amor crucificado.

El papa Benedicto XVI presentó a Agustín como «el primer hombre moderno»[223]. La clave de la nueva evangelización está no tanto en mostrar la inteligibilidad superior del mensaje cristiano, sino en volverse a la presencia interior de Cristo. En una comunidad monástica, el Doctor Gratiae quiso saborear la Palabra de Dios, su verdad y belleza, pues escuchar esta Palabra es a la vez el contenido y el propósito de la vida humana. En la relativa quietud de sus intereses académicos, Ratzinger pretendía pasar su vida saboreando la Palabra de Dios, y sin embargo fue llamado a servir en el episcopado, más tarde como prefecto, y al fin como pontífice. Sus infrecuentes mensajes públicos como papa emérito en un mundo de relativo aislamiento monástico en el Vaticano deben entenderse en este sentido. «'Aperi mihi et praedica me! — ¡Ábreme y predícame!'. Y por Cristo, que viene a nosotros y nos espera en los hombres, en sus dificultades, en su vulgaridad y en su banalidad, que en ellos llama a nuestras puertas»[224].

Emery de Gaál

III. Buenaventura de Bagnoregio: Metafísica de la historia

A lo largo de los años, el papa Benedicto XVI expresó su aprecio por Giovanni di Fidanza, Buenaventura de Bagnoregio (1221-1274). Esta admiración se manifestó recientemente, por ejemplo, en sus audiencias generales, dedicadas a los Padres y Doctores de la Iglesia: tres de ellas están dedicadas al teólogo franciscano[225]. Buenaventura es, desde luego, una figura conocida de la historia de la Iglesia: quien los escolásticos llamaron Doctor seraficus fue general de la orden franciscana y declarado Doctor de la Iglesia en 1588 por el papa Sixto V. Sus contemporáneos lo veían como un representante de la escuela aristotélico-agustiniana, junto a otros autores como su maestro Alejandro de Hales, Jean de la Rochelle, y hasta cierto punto Juan Duns Escoto.

Hay muchos aspectos de Buenaventura y la tradición agustiniana que merecen un estudio detenido. Por ejemplo, Keith Douglass Warner ha escrito sobre el espíritu franciscano en relación con la cuestión ecológica, señalando que «la influencia de Buenaventura en Ratzinger se da menos en términos de contenido que en lo que respecta a la estructura de su pensamiento», a saber, como el trasfondo de una metafísica del bien que permea la historia[226]. Se trata de un análisis seguramente correcto, extensible además a la filosofía de la historia de Buenaventura y a la historia de la salvación, que Ratzinger estudió con detalle. Es decir: Ratzinger no estaba solo interesado en su labor pastoral y en su predicación, sino también en las implicaciones de su pensamiento. Y si bien Buenaventura es frecuentemente visto, antes que nada, como franciscano o como un teólogo místico, fue también Maestro de teología en la Universidad de París, un autor que analiza con cuidado problemas metafísicos y epistemológicos.

En lo que sigue partiré de algunas ideas expuestas por Ratzinger en su Habilitationsschrift, no publicado de forma íntegra sino hasta la reciente edición de las Obras completas en 2009. En efecto, según cuenta Ratzinger en su autobiografía, Michael Schmaus estuvo en contra de algunos puntos de vista y observaciones en el trabajo, principalmente en lo que ahora constituye la primera sección, que trataba del primer periodo de pensamiento de Buenaventura, en torno a la revelación (§§1-7) y la historia de la salvación (§§8-11)[227]. Ratzinger decidió remover estos pasajes y presentar solo la segunda sección, que trata de la teología de la historia de Buenaventura, para habilitarse.

El lector de Ratzinger apreciará la oportunidad de leer la primera sección (preparada por la Prof. Marianne Schlosser, experta en Buenaventura), una lectura enriquecedora que presenta la ocasión de ver en acción la mente analítica del joven teólogo y experimentar su método de trabajo. El primer parágrafo (§1), la introducción general a la obra, contiene algunas consideraciones metodológicas centrales que afectan al carácter global de su pensamiento, a saber, el modo en que toma el problema de la revelación para situarlo en perspectiva diacrónica, en la medida en que los problemas no son nunca solo «pasados» o «presentes». Toda la historia del pensamiento constituye una larga conversación de la humanidad consigo misma. En el caso particular del cristianismo, las doctrinas del pasado pueden considerarse en su contexto histórico, pero también leerse como momentos de esta larga conversación, proveyendo así una luz mayor. Esto implica, en Ratzinger, un diálogo ecuménico, una aproximación hermenéutica y una interpretación contemporánea[228].

En este sentido, se trata de un ejemplo notable del «método» de Ratzinger, ya en acción aquí en los primeros pasos de su carrera académica: tras señalar un problema, se embarca en un análisis multiforme, atendiendo a la comprensión contemporánea del problema, para según ello trazar su historia, apuntando el modo en que ha sido formulado a lo largo del tiempo y las preguntas que suscita, así como las distintas formas de comprensión del problema o el cúmulo de preguntas que surge a lo largo del tiempo dentro de las tradiciones filosóficas y teológicas que han intentado ofrecer una respuesta. Solo entonces detalla su propia comprensión «metafísica» de la cuestión, es decir, el espacio topológico que el problema ocupa en el

pensamiento y la praxis cristiana, para sugerir entonces el modo de reconocerlos en la práctica y el discurso de la Iglesia contemporánea. Esto le permite a Ratzinger enfrentarse a distintas cuestiones como un teólogo sistemático, a la vez que juega con su conocimiento de la fenomenología, la hermenéutica, etc. También marca la utilidad de incorporación de la historia, la filología bíblica y la metafísica al ámbito de la teología.

En este trabajo intentaré tratar con lo que, en términos laxos, podemos llamar «metafísica de la historia», es decir, el modo en que podemos decir que en la historia tiene un significado. Se trata de una piedra de toque del pensamiento cristiano, puesto que fuerza una reflexión sobre su propia fe. Es además un punto controvertido por razones análogas pero distintas en tiempos de san Buenaventura y en el s. XX, lo que significa que Ratzinger pudo encontrar una suerte de reflejo de sí mismo en el propio Buenaventura. Dividiré este capítulo en tres secciones. En la primera hablaré de la reapropiación crítica que hace Buenaventura del pensamiento de Joaquín de Fiore, su idea de la historia, y la lectura de Ratzinger. En la segunda sección subrayaré el sentido en que esta idea de la historia se enfrenta a «Aristóteles» o, mejor dicho, y en sentido más amplio, al racionalismo, implicando las convicciones de Ratzinger sobre la purificación mutua de fe y razón. Finalmente, en la última sección volveré al modo en que la teología de la historia de Buenaventura permite hablar de la capacidad humana de autorrealización y la crítica de Ratzinger a este concepto.

El sentido de la historia en Buenaventura

La historia es una dimensión nuclear de la fe cristiana. Como es lógico, nadie puede creer que las doctrinas cristianas son «verdaderas» en un sentido significativo si no van acompañadas de una idea de la historia humana como escenario real de la salvación[229]. Es una cuestión fundamental porque

la antítesis que se acaba de describir entre la teología histórico-salvífica y la teología metafísica, el centro de la discusión, no son las concepciones y construcciones histórico-teológicas, sino un principio metodológico básico: el nexo entre la fe y la historia, la vinculación de la fe al factum historicum de la acción salvífica de Dios en Jesucristo y en toda la historia de la alianza de Dios con los hombres[230].

El interés de Buenaventura en la teología de la historia emerge de forma gradual. En cierto sentido puede decirse que evolucionó de la temprana síntesis teológica de su Comentario a las Sentencias[231] hasta alcanzar la perspectiva histórico-simbólica de las Collationes in Hexaëmeron[232], donde intenta presentar una visión holística de comprensión de la fe cristiana. Buenaventura no es, por otro lado, el primero en emplear esta clase de aproximación; de hecho, la influencia de Hugo de san Víctor (1096-1141) es ya notable aquí: «el pensamiento de Hugo está ya muy lejos de la aproximación estática de Pedro Lombardo. Para él, el cristianismo es, esencialmente, historia: el camino no de un alma singular, sino de la humanidad misma que parte del Dios vivo a través de Cristo y que, en Cristo, regresa a Dios para la vida eterna»[233].

Quizá sea esto lo que provocó el acercamiento de Ratzinger a Buenaventura, teniendo en mente que, en general, el método escolástico le parecía excesivamente árido[234]. Antes de leer a este autor, Ratzinger había estudiado la concepción agustiniana de la Iglesia, lo que naturalmente implicaba una comprensión de la acción de Dios y el hombre en el tiempo (aspecto integral de la conversión de Agustín). «La intervención de Cristo en el tiempo había demostrado (y Agustín llegó a comprender esto de modo creciente) que el camino a la unión eterna con Dios no se encontraba en la huida de la temporalidad, como sostenían los neoplatónicos, sino en la actualización de la temporalidad humana en el proceso de la conversión»[235]. Agustín veía esta acción en la historia humana, dividida en siete eras: cinco antes de Cristo y una después, esperando su segunda venida en la eterna séptima era[236].

La división de Agustín se basa en eventos religiosos: de Adán a Noé, de Noé a Abraham, etc. Agustín no tenía intención, por otro lado, de trazar paralelismos entre su tiempo (última era histórica) y una lectura sincrónica del Antiguo y Nuevo Testamento[237]. En este punto, Bonaventura irá más lejos, al mantener la interpretación cristocéntrica de la historia a la vez que incorpora las corrientes culturales de su época. En esto sigue, hasta cierto punto, la tesis de Joaquín de Fiore sobre la concordia entre eventos históricos significativos y los dos Testamentos; justamente, a partir de la relación entre ambos, Joaquín busca inferir correspondencias en el futuro histórico. Buenaventura lo sigue en este ejercicio, pero buscando a la vez contenerlo sutilmente. En efecto, muchos franciscanos, los llamados «espirituales», habían llegado a pensar que con san Francisco había empezado la tercera era del Espíritu anunciada por el joaquinismo[238].

La lectura bonaventuriana de la historia, a la luz de la Escritura y a la estela de Agustín, ofrece una «visión sobrenatural» de las edades del mundo, «desde su origen hasta su culminación»[239]. Ya en el Breviloquium, compuesto en 1257 (poco después de ser nombrado general de los franciscanos), Buenaventura pasa del estilo estándar de compendio doctrinal escolástico a la redacción de un «breve resumen» de teología en perspectiva histórica, a saber, comenzando con la Trinidad para después tratar sobre la creación, la caída, la encarnación, la gracia y el último juicio. Esta perspectiva no hará sino ampliarse a lo largo de su obra. En las Collationes, por ejemplo, lee el Génesis al estilo de san Agustín, vinculando la creación simbólica del mundo en seis días con las seis edades históricas[240], en las que Cristo actúa como Ejemplar de la creación y, mediante su encarnación, como principio de redención del mundo material.

La interpretación salvífica de la historia es, para Ratzinger, sumamente sugerente: un ejemplo de la riqueza individual del pensamiento escolástico en una época supuestamente fosilizada en la exégesis estandarizada[241]. Según Buenaventura nos encontramos tanto en la sexta era histórica después de Adán como en la séptima era del reposo de las almas en Cristo, a la espera de la octava edad de la eternidad[242].

Historiográficamente, la sexta edad puede conocerse mejor si comparamos el Antiguo y el Nuevo Testamento[243]. Según apunta McGinn, en la

decimosexta collatio se incorpora un esquema Joaquinita en el que tres edades «se suceden y corresponden mutuamente unas a otras»[244], a saber, los siete días de la creación y las siete edades de uno y otro Testamento. De modo que, si bien Buenaventura mantiene la perspectiva histórica (tempus originalia), su esquema incorpora también las dimensiones alegórica (figuralia) y salvífica[245], de tal modo que podemos emprender una triple lectura de cada era. La cuarta, por ejemplo, es la de la Luz: el establecimiento de la Ley, la conversión de la Gallia, Britannia y Alemania[246], etc. De ahí su convicción de que el séptimo día era el correspondiente a la paz que sigue a la creación de Dios y al nacimiento de Cristo y que tendría que corresponderse también con una época de tranquilidad para la Iglesia, pero solo después de la tribulación. En efecto, así como al hablar de la creación nos encontramos la luz, seguida de oscuridad y nuevamente luz, Buenaventura compara el tiempo de los profetas y la cautividad en el Antiguo Testamento con el de la Iglesia en su época (la de Enrique IV y Federico II).

En su conjunto, la interpretación de Buenaventura es finalmente teológica, puesto que intenta incorporar la historia humana a un esquema teológico y no al revés. A ello se debe su visión compleja y de gran alcance, una en la que sin embargo permanece Cristo como eje central[247]. Y es por ello que finalmente rechaza «la concepción joaquinista que busca la abolición del Evangelio: la venida de una Tercera Edad del Espíritu Santo, comprensión que había avanzado el franciscano Gerardo de Borgo San Donnino. Como se recoge en Collatio 16.21, «tras el Nuevo Testamento no habrá otro ni puede sacramento alguno de la Nueva Ley ser derogado, porque se trata del Testamento Eterno». Basta una lectura superficial de las Collationes in Hexaëmeron para advertir que «Cristo es el centro de toda la historia y la fuente de todo conocimiento histórico, filosófico y teológico»[248].

Ratzinger no sigue en todos estos pasos a Buenaventura, por lo que, si bien es impreciso considerarlo un discípulo suyo, evidentemente se trata de un lector atento que encuentra muchas intuiciones reflejadas o incluso anticipadas en él.

Fe y filosofía

Pero aunque la lectura histórica de Buenaventura sea poco persuasiva, el lector contemporáneo podrá quizá apreciar su intención de reconciliar fe y razón, pensamiento teórico y empírico. En un sentido amplio, la cuestión no está en si la Escritura o la profecía permiten una lectura alegórica de la historia, sino en la pregunta de si la historia misma puede articularse de manera que se derive algún sentido a partir de ella. Para comprender el proyecto de Buenaventura debemos volvernos no ya solo a Joaquín de Fiore sino a la creciente presencia de Aristóteles en el largo proceso de secularización de las universidades europeas, en el que la ciencia parece deconstruir gradualmente el alcance de la teología[249].

En los ss. XII y XIII el aristotelismo comienza a ser adoptado universalmente en las facultades de Artes, dando pie, entre otras corrientes, a lo que se ha denominado después «averroísmo latino»: la postura que sostiene que la teología y la filosofía tienen distintos métodos y alcance cognitivo. Si bien esto puede leerse en términos de colaboración, en el ambiente de la época algunos autores creían percibir el peligro de que, aunque la filosofía no puede deducir las verdades reveladas, quizá la verdad revelada era, en último término, algo muy distinto del tipo de discurso racional construido por la filosofía. En otros términos: quizá la filosofía trata de pruebas racionales, mientras que la teología es solo el lugar del dogma y se mueve entre razonamientos no científicos. Tres eran las doctrinas aparentemente más irreconciliables con el aristotelismo: la inmortalidad del alma, el carácter creado del mundo y la cuestión del destino último del hombre[250].

Buenaventura procuró, en contra, hacer compatibles fe y razón: esta debería poder interpretar los signos de la Escritura para educir los esquemas de correspondencia adecuados entre la narrativa de la creación y el desarrollo de la acción divina en el Antiguo y Nuevo Testamentos, pero el teólogo solo puede hacerlo tras poner a Cristo como clave de lectura exegética. La participación de la razón es esencial a este proyecto, pero su lugar adecuado solo puede apreciarse correctamente cuando se la considera en la búsqueda

de la sapientia: conocimiento ayudado por la fe[251]. Cuando la racionalización suplanta a la fe, no bajo la forma del concurso de la mente para dar orden a un sistema teológico de pensamiento sino como si el conocimiento por fe fuera solo un paso más en el desarrollo histórico de la razón, entonces la teología se torna en futurología. Buenaventura se enfrentó a versiones extremas de este planteamiento, la de los racionalistas aristotélicos y la de los franciscanos espirituales que anticipaban un eschaton inmanente[252].

La separación de fe y filosofía, junto a la consideración dialéctica de la historia como proceso que culmina en un fin inmanente, implican la sustitución de la fe sobrenatural por el optimismo del progreso. Buenaventura no era un optimista en este sentido y sí un aristotélico, si bien no uno «puro», como los averroístas latinos. Sus collationes (las Collationes de decem praeceptis de 1267 y las Collationes de septem donis del año siguiente) pueden ser leídas como parte de un programa mayor de lucha contra el racionalismo, lo que no quita que reconociera la autoridad de Aristóteles en filosofía natural[253], así como la necesidad de estudiar y comentar su metafísica, si bien estaba seguro de que algunas doctrinas de fe eran naturalmente cognoscibles, lo que le hace que los errores racionalistas son contrarios a la razón, e.g. la eternidad del mundo. De hecho, Buenaventura intentó ampliamente combatir esta idea, aunque en términos aristotélicos solo es capaz de ofrecer argumentos aproximativos o hipotéticos y no una refutación en toda regla (los argumentos son tomados del mismo Aristóteles y su doctrina de la imposibilidad de que exista un infinito en acto[254]). Escoto, notablemente, es de una opinión similar: dado que muchas propiedades de la sustancia solo son cognoscibles por demostración propter quid tras el conocimiento de su sujeto, y dado que muchos sujetos no son naturaliter cognoscibilia para nosotros, estamos continuamente al borde del error[255]. Buenaventura afirma que los filósofos antiguos solo podían ver la verdad quasi per umbram et de longinquo[256].

En todo caso, Buenaventura no se opone radicalmente a Aristóteles: tras leerlo buscó incluso comprender su concepción de la eternidad del mundo. Ratzinger habla aquí específicamente de dos líneas de enfrentamiento a Aristóteles: una «oposición puramente metafísica» y una «línea profético-escatológica»[257]. Si bien la primera línea concierne a la filosofía natural,

Ratzinger piensa que la segunda se enfrenta a la lectura racionalista de la historia, ya que «Buenaventura descubre en Aristóteles, o mejor, en el aristotelismo herético, un fenómeno escatológico en versión negativa, opuesta al fenómeno positivo representado por san Francisco: la bestia que sale del abismo»[258].

En estos términos puede entenderse que las tres series de collationes sean una defensa contra el averroísmo o, mejor dicho, el racionalismo[259]. Buenaventura critica la tesis de que el mundo material sea eterno y de la unidad del intelecto como parte de una ética determinista. Sus argumentos adoptan una perspectiva teológica, tomando los Diez Mandamientos como punto de partida para sostener la cercanía del alma a Dios, así como la concepción de los dones divinos como fuente de orientación teórica y práctica. Esto no significa que la teología deje atrás la filosofía, sino precisamente lo contrario: la teología necesita de la filosofía aun si esta por sí misma no es suficiente para guiar a la mente en su itinerario hacia Dios. En otros términos, tanto la razón como la fe tienen un papel importante en mantener una a la otra lejos de sus inclinaciones incorrectas particulares, ya el fideísmo ciego, ya la hiper-racionalización. Esto puede leerse en línea con la postura de Ratzinger, tal como explica en su diálogo con Habermas:

en la religión hay patologías altamente peligrosas que hacen necesario considerar la luz divina de la razón como una especie de órgano de control por el que la religión debe dejarse purificar y regular una y otra vez, cosa que ya pensaban los Padres de la Iglesia. Pero nuestras consideraciones han puesto también de manifiesto (y la humanidad hoy, en general, no se da cuenta de ello) que también hay patologías de la razón, una arrogancia de la razón que no es menos peligrosa […]. Es importante que los dos grandes componentes de la cultura occidental [fe cristiana y racionalidad laica] estén dispuestas a escuchar y desarrollen una auténtica correlación también con esas culturas. Es importante darles voz en el intento de una auténtica correlación polifónica en la que se abran a la esencial relación complementaria de razón y fe, de modo que pueda crecer un proceso universal de purificación[260].

El método de Buenaventura implica la búsqueda de estas mutuas purificaciones: emplea la fe como guía y punto inicial de un proceso en el que la razón no se ejerce contra ella sino que trae consigo sus propios métodos en pro de alcanzar una visión sapiencial. Desde esta perspectiva, el averroísmo latino asume la forma de un racionalismo radical, contrario a la comprensión de la fe[261].

Volviendo a la cuestión central del sentido de la historia, hemos de asumir que Aristóteles tiene razón al afirmar que la historia, vista por sí misma, no tiene un logos claro y distinto, un significado general o subyacente. Según explica Aristóteles, aunque es válido hablar de teloi en procesos naturales, la historia, entendida como el continuo de las acciones humanas, es katà symbebekós[262]. Integrar el curso de acciones humanas en una totalidad de sentido (trama, mythos), enseña en la Poética, es una synthesis ton pragmaton (1450a 4-5). Vista desde dentro, la historia se compone de acciones discretas, libres y no necesarias: no hay una conexión lógica o necesaria entre mis acciones y las de otros. Es cierto que algunas acciones siguen a otras, pero esto no implica que sean determinadas por la necesidad[263]. También es cierto que las acciones tienen un efecto en el mundo natural, que determinará de algún modo la manera en que los demás lo habitan, pero esto no significa que pueda determinar la libertad de otros. La historia se enraíza en el ethos pero no acaba con el libre arbitrio; el continuo histórico es demasiado amplio como para que podamos abarcarlo completamente[264]. Así queda señalado el misterio agustiniano de las dos ciudades que solo alcanzarán una catástrofe final mediante la intervención sobrenatural. Por sí misma, la historia no puede proveer las herramientas constructivas propias de la ciencia: una cadena de eventos vinculados en términos causales que puedan dar lugar a explicaciones lógicas (kathólou). Esta es la razón por la que Aristóteles piensa que la poesía es más «filosófica» que la historia: porque un poeta puede, de hecho, reconstruir el significado de un conjunto particular de acciones que por sí mismas no son más que particularidades (kath’ ekaston). Decir que no hay un mythos inmanente equivale a decir que las acciones humanas no están necesariamente engarzadas ab initio de manera que formen por sí mismas una trama subyacente: la historia humana es sede de particulares y para

Aristóteles no hay ciencia de eventos particulares que pueden suceder de un modo u otro. La acción humana puede, en todo caso, estudiarse según la vía de las ciencias prácticas, como un modo de discernir acorde a la razón (meta logou[265]), pero de un modo abierto a la libertad que no comparte el conjunto de acciones narradas por el poeta.

La objeción de Buenaventura a la idea de la historia como carente de significado no se refiere a este sentido de distinción entre ciencias teóricas y prácticas, ni tampoco a la posibilidad de engarzar necesariamente las acciones históricas por vía apodíctica, sino más bien a la visión «racionalista» según la cual no hay posibilidad de abordar racionalmente la historia en absoluto. Una aproximación así no sería en realidad filosófica, al menos tal como se entendía entonces la filosofía, pero la razón no está limitada solo a la filosofía y, como teólogo, Buenaventura apela a una comprensión más honda y amplia de la razón:

En cuanto a la comprensión interna de los problemas filosóficos y teológicos, de hecho, no ha cambiado prácticamente nada tampoco en el Buenaventura de la última época. Cuando hace filosofía y teología, lo hace como antes, con los mismos materiales y con los mismos métodos de siempre. La única novedad añadida es más bien una perspectiva extrafilosófica y, si se considera a la teología en su más estricto sentido de teología escolástica, sistemática y especulativa, un punto de vista igualmente extrateológico, que permite una nueva panorámica y una nueva ordenación histórica del conjunto[266].

La poesía es más filosófica que la historia, según Aristóteles, porque trata con los géneros de las cosas, o tipos, de manera que enmarca lo que es libre (es decir, no necesario o incidental), las acciones humanas, como si tuvieran en su unidad una razón de ser, como si fueran ellas mismas, conjuntamente, meta logou. Como es lógico, Aristóteles no puede imaginar un modo de encuadrar la totalidad de la historia humana a la vez que se preserva la libertad de las personas, pero Buenaventura sí puede hacerlo al referirse a un modo superior de recapitulación de la libertad. Es por esta razón que en

su Hexaëmeron la historia entera se mide por Christus medium: un medium que lo es por esencia, naturaleza, distancia, doctrina, moderación, justicia y concordia[267]. Esta es la tesis diferencial que trae consigo el cristianismo, una que Ratzinger conoce bien tras estudiar la historia de la salvación en Agustín y Buenaventura. Toda la historia humana, desde la óptica cristiana, puede leerse como la última historia, y Buenaventura afirma que tenemos ya, de hecho, un modo de acceder a este promontorio de contemplación, por cuanto se nos ha hecho accesible en la correspondencia entre los Testamentos y los eventos históricos, leídos a la luz del mythos de la creación del Génesis junto al cumplimiento de sus promesas en la Pascha de Cristo.

La visión sobre la historia del propio Buenaventura se fija sobre la gracia, que desciende «a partir de la palabra encarnada, principio de nuestra re-creación; de la palabra crucificada, principio de nuestra resurrección; de la Palabra Inspirada, principio de nuestra santificación»[268]. Se trata de una recepción de hábitos en nuestra mente, es decir, como un don del conocimiento que nos permite considerar la verdad de una cosa (filosofía), la verdad de la fe (teología), la verdad del amor (contemplación) y finalmente la luz preternatural de la bienaventuranza (asunto que Buenaventura planeaba tratar más extensamente en el Hexaëmeron). Aquí la psicología bonaventuriana no hace intento alguno de separar quirúrgicamente el conocimiento natural del sobrenatural.

El don de inteligencia (donum intellectus) nos ayuda a concebir el sentido espiritual de las cosas. Es el don de la fe aplicado a moderar los errores racionalistas (como deja claro Buenaventura al enumerar los errores de Averroes). Estos tienen en definitiva tres direcciones: una contra la causa del ser, otra contra la razón del conocimiento y la tercera contra el orden de la vida.

El error contra la causa del ser es la eternidad del mundo, es decir, la afirmación de que el mundo es eterno. El error contra la razón del conocimiento es la de la necesidad fatalista, es decir, pensar que todo lo que sucede acaece de este modo por necesidad. El tercer error es el de la unidad del intelecto humano, al decir que hay un solo intelecto en todos. Estos

errores quedan significados en el Apocalipsis con el número de la bestia, de la que se dice que tiene un nombre y cuyo número es seiscientos sesenta y seis, un número cíclico[269].

Según Buenaventura, el número de la bestia (número cíclico con tres círculos) simboliza un prejuicio errado de la filosofía natural, a saber, la circularidad eterna del movimiento y el tiempo (primer error) en el movimiento de los cielos (segundo error) y en la intelección (tercer error). Estas tesis son falsas porque niegan el libre arbitrio y banalizan la diferencia entre mérito y don, si una est anima. Tras mostrar cómo estos tres errores contradicen la fe, Buenaventura aporta por un argumento racional contra ellos (mostrando así que la purificación de fe y razón puede llevarse efectivamente a cabo). Contra el primer error responde que Dios debe ser causa total del ser, lo que solo puede significar una creación ex nihilo[270]. Al segundo, que la vida del hombre no puede estar determinada por los astros, que son creados y ordenados por Dios, «puesto que de ello se seguiría que Dios es el origen del mal»[271]. Finalmente, la unidad del intelecto es contraria a la individualidad y el principio de la diferencia, y «mientras que algunos dicen que un solo intelecto irradia sobre todos, esto es imposible, puesto que ninguna creatura puede hacer esto sino solo Dios»[272].

Las Collationes in Hexaëmeron continúan con una exposición histórica y sistemática de la doctrina cristiana. Vistas en su totalidad, componen un trabajo dinámico que busca llevar al alma en un camino ascendente de comprensión hasta el don de sabiduría (camino detallado en el Itinerarium). En el Hexaëmeron el camino comienza con la luz o visión de la razón natural y continua después por la fe y la Escritura[273]. La advertencia de Buenaventura contra «Aristóteles» significa aquí el abuso de la filosofía («no está rechazando sin más, como queda claro después de una simple revisión de cualquiera de sus trabajos de juventud, madurez o tardíos, ni la disciplina aristotélica de la epistêmê ni el equivalente cristiano de la misma en el s. XIII. Más bien protesta contra el uso de las epistêmai aristotélicas en sentido autónomo»)[274]. La teología, leída a la luz de la Biblia y de los Padres, debe ocupar el primer lugar. Esto abre el camino para las últimas visiones, a saber, de la inteligencia iluminada en la contemplación, la

profecía, el arrebato místico y la gloria (aunque no tuvo ocasión de exponer las tres últimas). La dinámica de la intelección natural, ascendiendo con ayuda de la Escritura y la fe a la contemplación de Dios, se materializa en el modo en que la razón es expandida de modo eficaz para emplear la ayuda divina al realizar su búsqueda personal.

Metafísica, historia y naturaleza humana

Así como los comentarios de Buenaventura deben leerse a la luz de la presencia histórica del averroísmo en la Universidad de París, también pueden leerse como una meditación sobre la acción de Dios en la historia. Ratzinger se enfrentó a un problema similar al tratar en sentido amplio con la comprensión materialista de la historia en sus diálogos con el marxismo y las teologías de la liberación. Ambos tuvieron que lidiar con un sentido falso de historicidad, o telos histórico, que podríamos, a falta de un término mejor, llamar «falso espiritualismo». Mi hipótesis aquí es que tanto la teología de la liberación criticada por Ratzinger como la forma de joaquinismo a la que se opuso Buenaventura sugieren que la historia es una situación cerrada que solo puede resolverse «desde dentro», de manera que la intervención final de la historia solo puede adoptar la forma una «eterna utopía» inmanente.

William Patenaude ha sostenido que Buenaventura otorgó a Ratzinger los recursos para afirmar la acción de Cristo «en el presente», contra un «retiro a una forma privada de individualismo religioso o sectarismo que minimiza o excluye la caridad hacia otras personas y el mundo en general; o en otros términos, una escatología atea que se apoya en la esperanza de que el sufrimiento humano puede remediarse mediante la política racional y el poder tecnológico»[275]. Si el joaquinismo y una rama de la teología de la liberación pueden ser leídos como un falso espiritualismo es precisamente porque apelan a una comprensión inmanente de la historia en la que es el hombre, y no Dios, quien lleva a cabo la synthesis ton pragmaton: la unidad de todas las acciones y el proceso que culmina en la era de la paz. De este

modo, la historia se convierte en el theathrón del hombre y no de la acción divina[276].

Hemos mencionado que Buenaventura pone a Cristo en el centro, pero de un modo nuevo, puesto que «para Agustín, así como para el resto de los primeros autores cristianos, Cristo es el principio y fin del tiempo, mientras que Buenaventura, en su dependencia de Joaquín, lo pone en el centro del tiempo»[277]. De ahí que, si Agustín fija la mirada en la historia interior del alma, Buenaventura busca ligar esta perspectiva con una comprensión que englobe toda la historia humana. «Buenaventura es apocalíptico y optimista en su esperanza hacia la séptima era inminente; Agustín, notablemente, fue anti-apocalíptico y pesimista en su visión del futuro»[278]. En cualquier caso, ambos conciben el final de la historia como un evento originado desde fuera de ella.

De este modo, las llamativas ideas del millenium y la Era del Sabbath son situadas fuera del ámbito de la especulación visionaria sobre el clímax de la historia. Para los discípulos medievales de san Agustín, ese clímax había pasado ya. El espacio entre la Primera y Segunda venidas era uno de espera, un periodo en que nada significativo ha de suceder sino la recolección de las almas[279].

Para los franciscanos espirituales joaquinitas, la segunda edad del Hijo había pasado: san Francisco anunciaba la tercera edad del Espíritu. En ella, Cristo, su cruz y su Evangelio serían reemplazados por el Espíritu en un desarrollo histórico utópico, lo que implicaba el fin de todas las instituciones y estructuras temporales y la paz eterna. El propio Joaquín parece sugerir que esta es solo una forma de hablar, ya que la totalidad de la historia «concierne a la vez al Padre, al Hijo y al Espíritu»[280]. Hay que distinguir por ello lo que enseñó Joaquín (cuestión debatida) del modo en que fueron recibidas sus enseñanzas. Puede discutirse si una nueva iglesia espiritual reemplazaría o renovaría la anterior. Pero «el punto central aquí es que, sin importar cuán místicamente sea concebida, lo que concibe es

todavía una nueva etapa de la historia»[281], un séptimo día que precede al octavo de la eternidad y encapsula la necesidad interna del tiempo.

Buenaventura se inspiró en Joaquín pero no fue él mismo joaquinista[282]: no cree en la tercera edad y no concibe que un nuevo Evangelio pueda abolir al anterior. Mantiene sin embargo algunas similitudes: la esperanza inmanente en la llegada de una nueva edad de contemplación, la concepción de la Escritura como un código para descifrar los signos de los tiempos y la oposición a una filosofía racionalista en la que Dios no tiene cabida. A final de cuentas, sin embargo, «la visión de la historia de Joaquín no es, fundamentalmente, cristocéntrica. Esto no significa que Cristo no juegue un papel importante en su pensamiento; pero por más significante que sea su papel, no domina la estructura total de la historia, tal como sí lo hace en Agustín y Buenaventura»[283].

En mi opinión, Ratzinger recoge los puntos centrales de Buenaventura y los desarrolla al oponerse a una idea de la historia dominada por un sentido interno de progreso dirigido por el ingenio propio de la humanidad. Esta es una cuestión fundamental para leer sus críticas al poder terrenal y el desarrollo científico. Ratzinger no está en contra del progreso en sentido absoluto; incluso ha alabado a la Ilustración y las revoluciones científicas. Pero es cierto que se mantiene precavido ante el progreso humano. En una homilía en la solemnidad de Pentecostés, Benedicto XVI explicaba que Babel «es la descripción de un reino en el que los hombres alcanzaron tanto poder que pensaron que ya no necesitaban hacer referencia a un Dios lejano, y que eran tan fuertes que podían construir por sí mismos un camino que llevara al cielo para abrir sus puertas y ocupar el lugar de Dios»[284]. Añade ahí además que en nuestros tiempos estamos ante una experiencia similar: «Con el progreso de la ciencia y de la técnica hemos alcanzado el poder de dominar las fuerzas de la naturaleza, de manipular los elementos, de fabricar seres vivos, llegando casi al ser humano mismo. En esta situación, orar a Dios parece algo superado, inútil, porque nosotros mismos podemos construir y realizar todo lo que queremos».

Me parece por ello que James Corkery va quizá un poco demasiado lejos cuando afirma, citando la Introducción al cristianismo, que Ratzinger:

siempre se sintió incómodo con el énfasis, típico de la «era del progreso» (los años 60) en que vivió en sus años de joven teólogo: la idea que nosotros, pecadores que necesitan de la misericordia de Dios continuamente, podríamos hacer algo sin ayuda de Dios. Si podemos progresar en absoluto, este progreso sería un don, no un producto de la capacidad de «hacer» del «hombre del futuro», arrogante y excesivamente confiado[285].

En todo caso Ratzinger no rechaza unilateralmente la idea de progreso, que es, a su modo, una forma en que las creaciones humanas pueden manifestar la grandeza de su Creador[286]. Más bien pienso que Ratzinger está continuamente en guardia contra la idea de que el progreso es un modo en que el ser humano dispone por sí mismo de su propia humanidad: la idea de que la historia es algo enteramente hecho por nuestra propia mano, en el sentido de que permita modelar y alterar nuestra propia esencia. Para Ratzinger, la historia no puede cambiar por un evento temporal interno, sino que debe ser redimida. Así, de lo que busca prevenirnos es, quizá, de una concepción técnica de la esencia humana, es decir, la errada idea de la humanidad como un «dispositivo técnico» que puede ser mejorado intrínsecamente. En su centro, este error involucra una comprensión errónea de la libertad, que proyecta a su vez la acción humana no como algo que tiene lugar en la historia sino como algo que posee la historia.

El hombre como hombre sigue siendo igual, tanto en las situaciones primitivas como en las técnicamente desarrolladas, y no sube de nivel simplemente por haber aprendido a emplear instrumentos mejor desarrollados. El ser hombre vuelve a comenzar de cero con cada ser humano. Por ello no puede existir la sociedad definitivamente nueva, avanzada y sana en la que no solo han puesto sus esperanzas las grandes ideologías, sino que se convierte cada vez más —después de haber sido demolida la esperanza en el más allá— en el objetivo general esperado por todos[287].

En este sentido no sorprende que cite la denuncia de Heidegger ante la llegada de la era de la tecnología[288]. En la Introducción al cristianismo Ratzinger vuelve sobre esta idea: «No creemos que el filósofo de Friburgo se equivoque totalmente cuando manifiesta su temor de que, en un momento en que el pensamiento matemático triunfa por doquier, el hombre se vea amenazado, quizá más que antes, por la falta de ideas, por la renuncia a pensar»[289]. Este pensamiento matemático está en la raíz del problema, puesto que confunde la esperanza teológica con la expectativa tecnológica de una utopía terrenal contra la que Ratzinger advirtió repetidamente[290].

El argumento se construye en distintos lugares. Por ejemplo, en las homilías recogidas en En el principio creó Dios afirma:

El oscurecimiento de la fe en la creación, que ha conducido finalmente a su casi total desenfoque, está en íntima relación con el espíritu de la modernidad. Constituye una parte fundamental de lo que configura intelectualmente a la modernidad. Podríamos decir que los fundamentos de la modernidad son, al mismo tiempo y como tales, los fundamentos de la desaparición de la «creación» del campo de mira de la evolución. […] El pensamiento cristiano de la dependencia del mundo de otra realidad aparece como una depotenciación del mundo, ante la cual se impone que se le defienda como un ser divino, que se fundamenta a sí mismo. La contingencia de los seres particulares es indiscutible, pero la contingencia del mundo, en su conjunto, no es admisible[291].

Ratzinger critica la limitación de la razón moderna, que ve a la humanidad a la luz de la misma objetivación del mundo que ha traído consigo la ciencia contemporánea. Frente a ello, sugiere la idea de trascendencia en el cristianismo como vía para aprehender la riqueza de lo humano:

El pensamiento de la creación se apoya, muy al contrario, en otros fundamentos. La realidad en su totalidad es una cuestión que se trasciende a sí misma, y entender la idea de la creación significa, al mismo tiempo, poner de manifiesto los límites existentes en el esquema objeto-sujeto y en el pensamiento «exacto». Es el descubrimiento de que en este poner-fuera-de-límites reaparece ante nuestros ojos todo lo humano, todo lo que le es más propio a él y a la realidad. Todo lo contrario a decir que el no sobrepasar estos límites con la negación de Dios significa la negación del hombre con todas sus consecuencias. En realidad, se trata de una pregunta concreta, que es la que está aquí en juego: ¿Existe de verdad el hombre? Fácticamente es un obstáculo para la «ciencia», pues no se le puede objetivizar con exactitud, por lo que esta se irrita. En último término, se trata de él, o mejor, para que se trate de él, hemos de seguir pudiendo tratar de Dios[292].

Hay un argumento más largo y en mi opinión más claro en su Teoría de los principios teológicos. Ahí Ratzinger recoge dos publicaciones, «Heil und Geschichte» (1970) y «Heilgeschichte, Metaphysik und Eschatologie» (1967), que de alguna manera condensan sus ideas en el camino de la Habilitationsschrift de 1955 a la Escatología de 1977. Desde estos textos podemos formular el siguiente argumento: la historia es el ámbito del hombre y por tanto el ámbito de la experiencia religiosa. Se trata de un lugar que, en general, no es problemático sino hasta que «comienza a entrar en contradicción con las experiencias fundamentales de su vida, cuando en lugar de proteger al hombre le dispersa y le desgarra, cuando en vez de indicar un camino eleva hasta límites insoportables el dilema de la existencia, donde, en fin, su propia forma comienza a tambalearse y se hace en sí misma discutible, entonces la historia se convierte en problema»[293]. Es entonces cuando se experimenta el problema o necesidad de la salvación.

Según Ratzinger, el cristianismo mismo apareció en tiempos de turbieza histórica, de modo que su mensaje se convirtió en «fundamentación de una nueva historia que, paradójicamente, es experimentada como punto final de toda historia y que, precisamente por ello, afecta a todos los hombres»[294].

El punto de apoyo y de partida de esta nueva historia es la persona misma de Jesús de Nazaret, en quien se cree como el hombre último (segundo Adán), es decir, como liberación finalmente conseguida de lo auténticamente humano y como apertura definitiva del hombre a los aspectos soterrados de su esencia. Justamente por eso, el punto de mira es la humanidad total; quedan superadas todas las historias particulares, cuya salvación parcial es considerada como perdición esencial. Todas estas historias, al asegurar una salvación provisional, han separado al hombre de lo definitivo, del auténtico ser humano, se lo han ocultado y retenido, porque le han aquietado con lo provisional[295].

Este último punto es clave: la comprensión cristológica del cristianismo implica su propia presentación como llave de una comprensión definitiva de la naturaleza humana que liga a las personas a lo largo del tiempo mientras que se mantiene a la vez abierta a la novedad de Cristo. De ahí que, para Ratzinger, la «afirmación primera, la que marca el origen de todo, es el anuncio de que el poder de la muerte, que es la auténtica constante de la historia, ha sido quebrantado en un lugar por el poder de Dios y que, por consiguiente, se le ha otorgado a la historia una esperanza enteramente nueva»[296].

Por ello Cristo se encuentra sobre y al final de la historia y por ello la humanidad no puede alcanzar ninguna clase de progreso en términos existenciales sin encontrar su propia verdad en Cristo. La problemática de los falsos espiritualismos, que Ratzinger llama gnosticismos, se encontraría en que sustituyen a Cristo por la «humanidad» y la historia de la salvación por la historia del progreso tecnológico, que lleva a la conversión del hombre en dios. Ratzinger vincula este desarrollo a la Modernidad y, en definitiva, al culto a la praxis: «la salvación se construye estrictamente como una praxis del hombre y como liquidación de la creación, más aún, como contraria a la creación»[297]. Advierte aquí dos rasgos: el individuo es subsumido en la especie y la creación se rechaza como dependencia ab alio en favor de la idea de una emancipación absoluta. Si la humanidad toma el

lugar de Cristo, se convierte en el sujeto propio de la historia, de manera que las personas particulares devienen poco más que avatares de su desarrollo. La negación de un sentido radical de la salvación se convierte así, para Ratzinger, en la última forma de negación de la esencia humana. Por su parte, el cristianismo defendería una innovación radical, a saber, la resurrección como forma auténtica de lo escatológico:

los evangelistas, y de manera muy especial Mateo, describan la cruz y resurrección de Cristo, con los recursos estilísticos de la apocalíptica, como la última hora; querían por este medio expresar que no se trataba de una resurrección más, como la realizada por Elías, o algún otro taumaturgo, sino de aquella resurrección nunca hasta entonces acaecida, después de la cual ya no hay más muerte. Significa también que en esta resurrección se ha desbordado el marco de la historia, que al Resucitado no se le puede situar ya en el interior de una historia intramundana accesible a cualquiera, sino que está por encima de ella, aunque relacionado con ella[298].

De este modo volvemos a nuestra tesis original: para Ratzinger, Buenaventura no se encuentra enteramente opuesto a Aristóteles sino a la exclusión de la fe del ámbito de lo racional. Fe y razón van de la mano en la interpretación del universo y el lugar del hombre en él, un locus que no se ha dado el hombre a sí mismo sino Dios. Tanto nuestro paisaje interior como la historia humana están abiertos a la acción real y la libertad de un modo que la tecnología, preordenada y programada, no podrá estar jamás. A este respecto, la interpretación de la historia de Buenaventura podría reiterarse, aun si sus hipótesis historiográficas dependen excesivamente de Joaquín de Fiore o de una (limitada) perspectiva medieval. La historia está abierta porque la libertad humana lo está, y sin embargo tanto la historia como el corazón humano se mantienen orientados al destino eterno del hombre. Esta idea de conexión entre metafísica e historia humana, es lo que motivó el estudio inicial de Ratzinger: le permitió leer la relación entre historia, naturaleza y fe según el modelo gnóstico y el cristiano. En el gnosticismo se desprecia «el misterio del sufrimiento, de la representación y del amor, a favor de un dominio del mundo y de la vida por el saber»[299]. La

creación es dependencia y Dios el Origen de la dependencia; el gnosticismo apuesta por el control de la naturaleza y la historia para intentar ponerse a sí mismo como origen propio de un modo peculiar. El modelo cristiano acepta la dependencia existencial humana y nuestra propia existencia como un regalo abierto a otros. De este modo el problema de la historia pasa de ser uno sobre la relación entre la historia y la ontología, «por el problema de las relaciones entre historia y naturaleza», además de «un modo de replantearse el problema, que podríamos calificar de revolucionario»[300], en la medida en que nos permite «concebir la historia como mediación, de tal modo que también el futuro solo puede ser esperanza, porque promete la liberación para la esencia»[301]. Ratzinger previene aquí contra la concepción del cristianismo como otro programa empleado para hablar la «realización» de la esencia humana, de modo que «no añade nada a lo universal, tan solo lo eleva al ámbito de lo consciente»[302], precisamente en tanto esto equivale a la autoafirmación del hombre.

Expresado de otra forma: esta liberación no va muy lejos. El pensador abandonado a la desnuda racionalidad de lo humano, o bien debe fundamentar de nuevo la peculiaridad de la pretensión cristiana, o bien debe reconocer la vaciedad de la racionalidad general, que deja al hombre sin camino pero al mismo tiempo le empuja hacia la búsqueda de una opción concreta, una opción especial[303].

La respuesta de Ratzinger, como la de Buenaventura, es abrir la pregunta por la historia. El logos de la historia no puede deducirse por la racionalidad humana porque su significado final no es la universalización de nuestras propias aspiraciones. Desde ellas solo podríamos alcanzar «una síntesis que mezcla la naturaleza y la historia en una única lógica concluyente del entender es, en razón de su pretensión de universalidad, una filosofía de la necesidad, incluso en el caso de que esta necesidad deba explicarse después como un proceso de la libertad»[304]; frente a la que Ratzinger propone una «síntesis abierta, que rechaza una lógica concluyente, abarcadora de la totalidad», es decir, una «filosofía y una teología de la historia de la

libertad, de la libertad real, que incluye ciertamente lo indeducible»[305], cuya figura y centro es Cristo. Desde este centro es posible una reflexión sobre la apertura y dependencia, la dirección a una espiritualidad de conversión y éx-stasis hacia Cristo «como acontecimiento de lo nuevo y lo inesperado»[306].

Conclusión

Los estudios de Ratzinger sobre Buenaventura no son el centro de su teología. Hay por supuesto muchos elementos de la teología bonaventuriana que Ratzinger no exploró a fondo tras su Habilitationsschrift y que solo con dificultad podrían encontrar acomodo en el pensamiento contemporáneo. Lo que sí puede encontrarse, en cambio, es la convicción de que el cristianismo es una realidad que vive en la historia, tanto hacia dentro del yo como hacia afuera, un tipo de camino de seguimiento y testimonio, a la par que una forma de vida que transcurre a lo largo del tiempo de la cristiandad como reflejo del orden cósmico. La historia tiene un sentido: hay una relación económica con la historia que puede llamarse «historia de la salvación», pero es solo mediante la fe que puede alcanzar a ser comprendida. Igualmente, es la fe la que purifica a la razón para aceptar que el progreso humano no tiene la última palabra en la historia.

David González Ginocchio

IV. Tomás de Aquino: Sobre cómo conocemos a Dios

Junto a la diversidad de fuentes de la teología de Joseph Ratzinger, podemos apreciar que amor, verdad y belleza se encuentran a su vez vinculadas a los conceptos de persona y de existencia, tal como se puede encontrar también en la mejor teología clásica formulada por los padres de la Iglesia y los maestros medievales. Es esta una constante del pensamiento de Ratzinger. En sus años de formación en Frisinga hizo muchas lecturas en aquellos años: las novelas de Dostoievski y Gertrude von Le Fort, la literatura francesa del momento representada por Claudel y Bernanos, a la vez que mantenía también un gran interés por las teorías científicas de Einstein o Heisenberg, por poner tan solo algunos ejemplos. Además, «en el campo teológico y filosófico, Romano Guardini, Josef Pieper, [o los conversos al catolicismo] Theodor Häcker y Peter Wust eran los autores cuyas voces nos sonaban más cercanas»[307]. También se acercó además a otros filósofos del momento: aparte de la «filosofía del diálogo» de Ferdinand Ebner y Martin Buber, «me interesaron mucho [el existencialismo de] Jaspers y Heidegger, y el personalismo en su conjunto. […] Este fue clave para mí. Y como contrapartida, me apasionaron —también desde el principio— Tomás de Aquino y san Agustín»[308], sin renunciar por ello tampoco al nihilismo de Nietzsche, al espiritualismo de Bergson o al pensamiento de otros tantos filósofos[309]. Fruto de una amplia erudición, el arte, la ciencia y la filosofía han permanecido siempre como fuentes de inspiración del teólogo Ratzinger.

El problema del sobrenatural

La teología de Joseph Ratzinger será siempre una «con-teología», una teología en continuo diálogo con la fe de la Iglesia y con otros autores, clásicos y modernos. En sus años de formación —y no solo, tal como se puede ver en su extensa obra— tuvieron especial relevancia los que su maestro Gottlieb Söhngen (1892-1971) llamó los «tres grandes maestros»: Agustín, Tomás y Buenaventura. El lema de su maestro era: «con santo Tomás, más allá de santo Tomás; con Agustín, más allá de Agustín»[310]. En una entrevista durante su pontificado, ante la pregunta sobre el modo en que rezaba el papa, respondió aludiendo a esos «tres grandes maestros»: «Tengo amistad con Agustín, con Buenaventura, con Tomás de Aquino. A esos santos se les pide: '¡Ayudadme!'»[311]. Sin embargo, respecto al Aquinate señala en otro lugar sus dificultades iniciales con un cierto tipo de escolástica: «tuve más dificultades en el acceso al pensamiento de Tomás de Aquino —seguía recordando Ratzinger de sus años de seminario—, cuya lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y prefabricada»[312]. Según Rossi, la teología ratzingeriana tiene «una armoniosa arquitectura de sencillas líneas que —trazadas con rigor conceptual— componen un diseño bastante complicado, pero nítido en su luminosidad» [313]. Tendría algo de esa sencilla nobleza de las catedrales góticas.

Echaba de menos sin embargo aquella entraña personal e intimista que veía en los escritos de san Agustín. A pesar de una traducción sobre el tratado del amor en el Doctor Angélico que dejó una profunda huella en él[314], una distancia inicial entre Tomás y Buenaventura constituyó un punto de partida en el pensamiento del joven estudioso bávaro. También resultan bien conocidas sus reservas iniciales hacia la escolástica, cuando se refería a su profesor, Arnold Wilmsen, quien les enseñó «un rígido tomismo escolástico, que para mí estaba sencillamente demasiado lejos de mis intereses personales»[315]. Ratzinger es considerado de modo habitual como un seguidor de la línea agustiniana-bonaventuriana —cosa que realmente lo es−, pero existe también una influencia de Tomás de Aquino que podría pasar desapercibida; esta aparece realmente en sus textos, tal como intentaremos mostrar en estas páginas, sobre todo en la unidad entre reflexión, espiritualidad y propósito pastoral[316]. Esto lo haremos a través de tres grandes temas que hemos encontrado: a) el problema del sobrenatural, b) el conocimiento de Dios y c) la doctrina de la creación y las ideas sobre

la naturaleza del acto de fe y el método de la ciencia teológica. También una metodología genética y cronológica servirá para rastrear esta posible influencia.

Aquella escolástica le parecía a Ratzinger un enfoque demasiado cosístico e impersonal, decíamos. Sin embargo, aludiendo al Surnaturel de Lubac, afirmaba: «admiré una nueva interpretación de santo Tomás de Aquino, muy distinta de la filosofía neoescolástica que habíamos estudiado hasta ese momento». Por otra parte afirmaba de su Doktorvater, su director de los trabajos de doctorado y habilitación, Söhngen: «Pertenecía a aquella corriente dinámica del tomismo que había hecho propias la pasión por la verdad y la búsqueda de un fundamento y fin de toda la realidad que se había planteado el Aquinate; pero [también] se esforzaba conscientemente en hacerlo dentro del debate filosófico contemporáneo»[317]. De hecho, el teólogo alemán encontrará sus puntos de inspiración en el pensamiento del Aquinate. Dorothea Kaes afirma que «Ratzinger encuentra confirmación de su posición en Tomás en la medida en que ha enfatizado la referencia de la teología a la experiencia de la fe de los santos, sin que la primera pierda su relación con la realidad. En particular, la exposición de lo simple de Agustín y Buenaventura le parece relacionada con la afirmación de Tomás de que el amor es el ojo que deja ver al hombre»[318]. Conjuga así ambas perspectivas. Tracey Rowland, premio Ratzinger 2020 y buena conocedora de la neoescolástica del siglo XX, considera por su parte que «a lo largo de toda su obra hace referencia a la posición de santo Tomás: siempre que encuentra en ella una intuición valiosa»[319].

En su tesis doctoral sobre la eclesiología agustiniana, aparecen cuatro menciones a la Summa theologiae, en las que aprecia una relación distinta entre natural y sobrenatural, así como en lo que se refiere a las pruebas de la existencia de Dios: mientras Agustín proponía una vía interior de acceso a Dios, el Aquinate lo hace a través de las cosas sensibles y utilizando el concepto de causalidad en un sentido netamente metafísico[320]. Así, Ratzinger señala que entre ambos existe una diferente concepción del ser y del conocimiento, aunque no acepte la dicotomía propuesta por Max Scheler entre conocimiento agustiniano-religioso y conocimiento tomista-metafísico. Para Agustín, en realidad, ambos se encuentran íntimamente unidos[321]. Como punto de confluencia entre ambos autores, Tomás de

Aquino «ve la res sacramenti de la eucaristía en la ‘unitas corporis mystici’»[322], el fruto del sacramento de los sacramentos.

También en sus escritos sobre san Buenaventura, Ratzinger realizaba algunas otras aproximaciones al pensamiento de santo Tomás. Aquí las diferencias metafísicas se reflejan en la gnoseología, que dan lugar a las respectivas orientaciones ontológica del tomismo e histórico-salvífica de Buenaventura, respectivamente. Así, encontraremos diferencias en la doctrina sobre la revelación, en la antropología teológica o en la doctrina de la gracia, que son principalmente los tres grandes temas que Ratzinger tomará de Tomás de Aquino, según Schenk[323]. A su vez, en toda su tesis de habilitación de 1955 insiste en que ambas perspectivas son complementarias, pues ninguna de ellas agota toda la riqueza de la verdad cristiana. Buenaventura realizó también una síntesis entre la teoría de la iluminación interior agustiniana y la de la abstracción de Aristóteles, mientras, por el contrario, el Aquinate optó unilateralmente por la aristotélica: «Según él, solo puede hablarse de iluminación divina porque esa luz propia de la razón humana ha sido creada por Dios y, en tal sentido, es participación en la luz de Dios»[324]. Por eso, también para Tomás, no existe una revelación interna, pues «como todo conocimiento, también la revelación viene de fuera: es un hecho completo, concluido de una vez por todas». Hace notar igualmente la paradoja de que «haya concedido al acontecimiento histórico el rango de origen positivo en el acontecer salvífico». El significado de revelatio no será para Tomás de Aquino subjetivo sino objetivo —con lo que se pasa a una objetivización del acto relacional de la revelación—, si bien distingue netamente entre fe y revelación, al contrario que el Doctor Seráfico[325].

Así, el concepto tomista de supernaturalis prevaleció en la teología católica. Ratzinger lo relaciona con el concepto bonaventuriano de desiderium naturalis, en contra de lo que se pensaba en aquel entonces: sitúa así a Buenaventura «en la línea de evolución espiritual que había desembocado lógicamente en Tomás de Aquino»[326]. Sin embargo, insiste en que el concepto tomista de sobrenatural comportaba el peligro de pasar por alto la apertura inmediata de la criatura al Creador. En cambio, el concepto bonaventuriano de supernaturalis reflejaba mejor el carácter relacional de la gracia[327]. De modo análogo, Tomás y Buenaventura tampoco entendían de

la misma manera a la persona vista como imago Dei, según las respectivas concepciones «dinámico-actual» y «estático-sustancial». Mientras Buenaventura abordaba la cuestión en el conocimiento de Dios, el Aquinate se ocupaba de ello en la antropología. Según Ratzinger, Tomás de Aquino incidía más en la naturaleza espiritual de la persona que en la actualitas. Así, «en Tomás todo se desplaza: la pregunta por el acto y por el objeto se vuelve, por primera vez, separable»[328]. El Doctor Angélico fundamentó la doctrina de la gracia en su concepto de sobrenatural, para hacerlo comprensible para la ontología aristotélica. Este fue su gran logro, pero el aristotelismo había sido ya sustituido por otros sistemas filosóficos a principios del siglo XX en la teología, por lo que era necesaria una nueva síntesis teológica[329]. Tomás hablaba de la sobrenaturaleza como naturaleza elevada, transformada y divinizada: puso un acento especial en el axioma gratia praesupponit naturam. Sin embargo, al mismo tiempo, «fue relegando a un segundo plano las distinciones histórico-salvíficas», sostenía Ratzinger[330].

El conocimiento de Dios

Esto nos lleva a replantearnos las relaciones entre la filosofía y la teología. Para Ratzinger, Tomás representa la línea de la teología entendida como philosophia supernaturalis, propia del planteamiento objetivo-metafísico, mientras que Buenaventura la ve como una ciencia práctica propia de una perspectiva histórico-concreta. El Doctor Angélico fundamentaba la teología en el conocimiento científico y «precisamente en esta actividad por la que el intelecto extrae conclusiones [de los artículos de fe,] se ve la verdadera esencia de la ciencia teológica»[331]. Esta será entendida sobre todo como fe pensada, como fides quaerens intellectum. Contra la teoría de la doble verdad propuesta en el siglo XIII por Siger de Brabante (1240-1280), el Aquinate sugirió una sutil fórmula de reconciliación entre fe y razón mucho más elaborada que la de Buenaventura. El problema consistía en comprender la unidad y diferencia entre filosofía y teología, pues este último no entendía la separación entre ambas disciplinas. El Doctor

Seráfico elaboró a partir de 1267 un antiaristotelismo que no fue «antitomasiano»[332]. Por su parte, Ratzinger negó siempre —con Tomás— el carácter cosístico o esencialista de la teología. En una posterior conferencia de 1979, afirmaba que «si no me equivoco, fue Tomás el primero que alcanzó, sin vacilaciones, la consecuencia del concepto de teología: el objeto de esta ciencia —Tomás de Aquino habla incluso de «sujeto»— es Dios». Y concluía con las siguientes palabras: «la teología se ocupa de Dios, pero interroga al modo de la filosofía»[333].

Hay sin embargo un viejo texto aparecido en 1960, fechado en la fiesta de santo Tomás del año anterior y dedicado a su padre, recientemente fallecido. Era una de sus primeras publicaciones. Se trata de la lección inaugural con motivo de haber ocupado la cátedra de teología fundamental en la universidad de Bonn, y titulada El Dios de la fe y el Dios de los filósofos[334]. Declaraba allí que el problema es tan antiguo como «el estar fe y filosofía la una junto a la otra»[335], y recordaba entonces el famoso Memorial de Blaise Pascal, cosido al forro de su casaca y descubierto en la noche del 23 al 24 de noviembre de 1654, al morir el científico y pensador francés: «Fuego. Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el Dios de los filósofos y los sabios». Afirmaba al respecto el joven teólogo: «El matemático y filósofo Pascal había experimentado al Dios vivo, al Dios de la fe, y en tal encuentro vivo con el tú de Dios, comprendió —con asombro manifiestamente gozoso y sobresaltado— qué distinta era la irrupción de la realidad de Dios en comparación con lo que la filosofía matemática (de un Descartes, por ejemplo) sabía decir sobre Dios». Si la filosofía de aquel tiempo —de Descartes, especialmente— es una filosofía desde el esprit de la géometrie, los Pensamientos de Pascal buscan ser una filosofía [elaborada] desde el esprit de la finesse, desde la comprensión de la realidad entera, que penetra en ella con más hondura que la abstracción matemática[336]. Consistía por tanto en una superación de la mera razón matemática buscando una «razón abierta», como vendrá después repitiendo nuestro teólogo una y otra vez[337].

Para abordar esta controvertida cuestión, Ratzinger desarrollaba entonces una contraposición histórica en la que enfrenta a Tomás de Aquino y al teólogo evangélico suizo Emil Brunner (1884-1976), compañero de primera hora de Karl Barth (1886-1968). Resumía el pensamiento del Aquinate del

siguiente modo: «para Tomás, el Dios de la religión y el Dios de los filósofos se compenetran perfectamente el uno con el otro; por el contrario, el Dios de la fe y el Dios de la filosofía se distinguen parcialmente: el Dios de la fe supera al Dios de los filósofos, le añade algo». Esta postura iba directamente en contra del rechazo de la analogía entis por parte del teólogo de Basilea, quien consideraba en menos la filosofía. En efecto, «fuera de la fe cristiana, la filosofía es —según Tomás— la más alta posibilidad del espíritu humano en general»[338]. La filosofía se constituye de este modo en la reina de las ciencias humanas, sobre todo por la amplitud de su conocimiento, si bien es cierto que la fe «procura [dar] una imagen nueva de Dios, más alta de la que nunca pudiera fijarse y pensar la razón filosófica». Por eso la fe tampoco contradice la doctrina filosófica de Dios, y para iluminar su relación con ella se dejaría aplicar más bien —y con sentido— la fórmula gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam. La fe cristiana en Dios acepta en sí la doctrina filosófica de Dios y la consuma. «En pocas palabras: el Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo son uno y el mismo. Aristóteles ha conocido el verdadero Dios, que nosotros podemos conocer con más hondura y profundidad gracias a la fe, así como en la visión de Dios en el más allá conoceremos la esencia divina más de cerca y con una mayor intimidad». Con lo que concluye: «se trata de tres grados de un mismo camino»[339]. Conocimiento filosófico, conocimiento por la fe y visión directa de Dios en la bienaventuranza eterna son distintas fases de un mismo itinerario, que se contienen e implican recíprocamente, tal como recoge de igual modo el Aquinate[340].

Frente a la crítica de Brunner, que resulta dura y categórica, Ratzinger intentaba llegar entonces al núcleo de la cuestión, a los temas de fondo que están en juego: «Aquí se convierte en una pregunta sobre la esencia del cristianismo en general; en una pregunta sobre la legitimidad de la síntesis concreta entre pensamiento griego y bíblico que da forma al cristianismo». Es la pregunta sobre la legitimidad de la coexistencia de fe y filosofía, y sobre la validez de la analogia entis en cuanto relación positiva entre conocimiento por la razón y conocimiento por la fe, entre el ser natural y el sobrenatural. En fin, nos pone ante la tesitura de «que nos decidamos entre la comprensión católica y protestante del cristianismo». He aquí por tanto el meollo de la cuestión que nos ocupa: si existe la analogia entis y la

posibilidad de encuentro (o, por el contrario, un abismo) entre fe y razón, lo natural y lo sobrenatural, Dios y el hombre en definitiva[341].

Por tanto, el abismo entre fe y filosofía no debería ser tan profundo como algunos habían sugerido. El intento de solución que ofrece Ratzinger será el siguiente, a pesar de que podría sonar a auténtica provocación en el ambiente teológico al que hemos aludido antes. «La apropiación de la filosofía, tal y como la llevaron a cabo los apologistas, no era otra cosa que la necesaria función interior que complementa el proceso externo de la predicación misionera del evangelio a los pueblos del mundo». Si es esencial al mensaje cristiano no ser doctrina esotérica y secreta, dirigida exclusivamente a un grupo reducido de iniciados, sino que es un mensaje de Dios a todos, entonces le es también esencial al cristianismo la interpretación hacia fuera, dentro del lenguaje general de la razón humana. «La verdadera exigencia de la fe cristiana no puede hacerse visible en su magnitud y en su seriedad, sino por medio de este nexo de unión con lo que el hombre ha captado —de alguna manera ya de antemano— como absoluto»[342]. Si el cristianismo rechaza el gnosticismo y el pensamiento hermético, opta entonces claramente por la razón y la universalidad, tal como había hecho en su momento el Doctor Angélico.

De este modo, las relaciones entre fe y filosofía escogerán el camino de la armonía final, a pesar de sus evidentes diferencias y divergencias, y en esto recordará la armonía entre ambas que había propuesto Tomás de Aquino. «Porque está claro: si la fe capta el concepto filosófico de Dios y dice: «lo Absoluto —del que vosotros sabíais algo de alguna manera— es el Absoluto del que habla Jesucristo (que es la ‘Palabra’) y al que se le puede hablar», sin embargo no por esto se suprime sin más la diferencia entre fe y filosofía, ni mucho menos se transforma en fe lo que hasta ahora era filosofía». La filosofía sigue siendo más bien otra cosa con su propia entidad, a la que se refiere la fe «para expresarse en ella como esa otra cosa y poder así hacerse comprensible»[343]. Diferencia y armonía entre ambas, por tanto. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob será un Dios apelable, a la vez que se puede acceder —tal vez de un modo más lejano pero real— por medio de la razón y el conocimiento. No hay pues un abismo, sino un puente (quizá bastante largo y algo arriesgado de cruzar, pero puente al fin y al cabo). El Logos divino quiere contar con el logos humano. Sin

embargo, el joven profesor de Bonn procedía también a un tímido acercamiento a la postura de Brunner: «De todas maneras, puede y debe decirse aquí: aunque la apropiación del concepto filosófico de Dios por parte de los apologistas y los Padres era sin duda legítimo (más aún, esencialmente necesario), tampoco hay que discutir que esa apropiación no se ha realizado siempre con la suficiente crítica»[344].

La crítica se mueve por tanto desde instancias personalistas, pues «el conocimiento de que Dios es persona —un yo que sale al encuentro de un tú— exige una revisión de las declaraciones filosóficas, un repensarlas de un modo que todavía no se ha realizado convenientemente. En esta tarea de apropiación de un concepto más profundo de Dios, la teología católica y protestante —procediendo de sitios distintos— pueden encontrarse de nuevo»[345]. Propone entonces que se tenga en cuenta el principio agustiniano del quaerite faciem eius semper[346], perfectamente compatible con el mencionado crede ut intelligas, intellige ut credas[347]. «La tarea de la teología queda inacabada en este preciso momento del mundo». Consiste en preguntar siempre por el rostro de Dios «hasta que Él venga» y sea Él mismo la respuesta a toda pregunta»[348]. El tono personalista de la teología de Ratzinger ha sido recordado por Tura, Kaes y Bellandi[349] y, de hecho, Ratzinger intenta realizar más adelante esta síntesis filosófica entre personalismo y pensamiento metafísico.

La fe y la teología

Pero junto a los temas de la verdad y de la creación, Ratzinger acudió a Tomás para abordar la metodología teológica. En un texto de 1993 pronunciado con motivo de un congreso en Roma sobre las enseñanzas del entonces beato Josemaría Escrivá (1902-1975), Ratzinger recordaba el carácter a la vez científico y sapiencial de la teología: «La teología, ciencia en sentido pleno, es efectivamente ejercicio de la razón científica». Sin embargo, resultaba también oportuno hablar de la «realidad del cielo»; es más, resulta necesario, pues solo de este modo se puede entender la

teología. «Tomás de Aquino lo repitió en una famosa fórmula ampliamente repetida: la teología es la ciencia subordinada a la de Dios y los bienaventurados». El teólogo ha de ser hombre de ciencia, pero también —en cuanto teólogo— «hombre de oración»: ha de estar pendiente del sucederse de la historia y del progreso de la ciencia, pero también —todavía más— del testimonio de quien, tras haber recorrido hasta el final el camino de la oración, «ha alcanzado —ya en la tierra— las altas cimas de la intimidad divina; del testimonio en definitiva de aquellos que solemos llamar santos»[350]. No se trata pues de una recomendación piadosa sino de una exigencia metodológica. Tras un largo y fatigoso camino, la ciencia culmina en la visión que otros ya poseen de un modo más directo, como don recibido directamente de Dios. De este modo, sabiduría y santidad se encuentran en la misma entraña de la teología, la cual se concibe como una ciencia subordinada a la sabiduría de Dios y de los santos. Esto «implica también una referencia a la unión vital con Dios», que resulta posible ya en la tierra a aquellos que, abriéndose con fe a la divina palabra, se hacen con ella no solo con la inteligencia, sino también con todo el corazón. «Porque Dios es a la vez e inseparablemente verdad, bondad y belleza, y la fuerza unitiva del amor no solo conduce a dejarse traspasar por su bondad, sino también a profundizar en su verdad»[351].

De igual manera y con motivo de la concesión del doctorado honoris causa en el año 2000 en la universidad de Wroklaw/Breslavia, en la actual Polonia, el teólogo-prefecto hacía un nuevo acercamiento a la cuestión de la fe como conocimiento racional, que bien nos podría servir de recapitulación del presente apartado. Partía del lenguaje habitual cuando se dice, por ejemplo: «creo que mañana hará buen tiempo»; o bien: «creo que esta o aquella noticia no dice la verdad», cuando la palabra «creer» equivale aquí a pensar, opinar: «expresa una forma imperfecta de conocimiento». Se habla aquí de fe donde no se ha alcanzado el estatuto de un saber cierto y riguroso. De hecho, «muchas personas piensan que este significado de fe vale también en el ámbito religioso y que, entonces, los contenidos de la fe cristiana son un nivel previo [e] imperfecto del saber»[352]. Sin embargo, esta no es la acepción habitual de la principal palabra que repetimos en el credo: «En realidad, para los creyentes cristianos, la expresión «creo» indica una certeza absolutamente peculiar, en algunos aspectos mayor que la de la

ciencia; pero, desde luego, también lleva en sí misma un momento de «sombra e imagen», un momento de «todavía no»[353].

Los teólogos encuentran una referencia muy útil en la fe común de la Iglesia. El purpurado alemán proponía unir a esta con la teología, también en su analogía interior: «La esencia de la teología —seguía exponiendo en 2000 en Breslavia— solo puede llegar a entenderse desde la esencia de la fe»[354]. La fe de toda la Iglesia predispone a la teología y «anticipa lo que nosotros no podemos ver ni tener todavía». Esta pre-visión nos pone en movimiento, pues hemos de ir tras ella. Como el asentimiento y la confianza van antes, el pensamiento debe intentar alcanzarlo, y también ha de superar el movimiento contrario, el motus de contrario. Esta es la situación de la fe, desde que el hombre se encuentra en la historia. «Por eso toda la historia ha de dar lugar a teología; la tarea de la teología en la historia permanece inconclusa. El pensamiento permanece en peregrinación, como nosotros mismos. Y nosotros no peregrinamos de verdad si nuestro pensamiento no peregrina»[355]. La fe es la meta hacia la que camina la teología. La teología parte de la fe, pero le corresponde a ella continuar todo ese itinerario racional e histórico, que le debe hacer volver siempre a la fe de la Iglesia. Junto a la irrenunciable dimensión personal de la fe, Ratzinger recuerda la eclesial. De este modo, también razón, historia y teología se encontrarán íntimamente unidas en la Iglesia. Häring por el contrario no parece de acuerdo con el equilibrio propuesto entre Iglesia y teología, y acusa a nuestro autor de falta de comprensión del trasfondo histórico-crítico de toda teología[356].

Conclusión

Las repercusiones prácticas de estas afirmaciones para la teología serán grandes. Esta se ocupa de Dios, pero interroga al modo de la filosofía, decíamos. «En este empeño metafísico (ontológico) de la teología no hay —en contra de lo que hemos estado temiendo durante largo tiempo— una traición a la historia de la salvación»; más bien al contrario: si la teología

quiere ser fiel a su punto de arranque histórico (al acontecimiento salvífico en Cristo testimoniado en la Biblia) debe superar la historia y dedicarse, en último término, a Dios. Si quiere acreditar su fidelidad al contenido práctico del evangelio —la salvación del hombre— debe ser, ante todo, scientia speculativa y no puede ser directamente una scientia practica. «Debe postular el primado de la verdad, de una verdad que se apoya en sí misma y por cuyo ser mismo debe preguntarse en primer lugar, antes [incluso] de valorar su utilidad práctica para los quehaceres humanos»[357]. La teología debe recuperar el primado del logos sobre el ethos, de la ortodoxia sobre la ortopraxis, y esta postura —concluye—, en el fondo se encuentra tanto en Tomás de Aquino como en Buenaventura[358]. El dominico Aidan Nichols realiza la siguiente valoración: «La simpatía de Ratzinger hacia Buenaventura y la escuela franciscana no debe ser vista como antitomista. De hecho, Ratzinger se ha manifestado al respecto en un tono más cálido de lo que requeriría la ocasión»[359].

Pablo Blanco-Sarto

V. Immanuel Kant: Diferencia entre verum y ens

Parecería natural asumir que Joseph Ratzinger es un teólogo antikantiano. Después de todo, ya en el curso de Teología fundamental de 1954/55 llama a Immanuel Kant (1724-1804) «el Aristóteles del protestantismo», siendo Friedrich Schleiermacher «su Tomás»[360]. En la Lección inaugural de 1959 en la Universidad de Bonn sostuvo que «la desintegración de la metafísica especulativa por parte de Kant» es responsable de la situación actual en la que «el abismo entre metafísica y religión es inabarcable». Es gracias a Kant que «la razón teórica» no tiene «acceso a Dios» y «la religión no tiene asiento en el aula de la razón»[361]. Los escritos posteriores de Ratzinger no parecen ver moderada su frustración. En Naturaleza y misión de la teología (1993), por ejemplo, Kant es presentado como el inicio de «el progresivo desplazamiento de la metafísica por parte de la filosofía de la historia»[362]. En el Discurso de Ratisbona (2006) sostuvo que Kant «ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena»[363].

La cantidad y extensión de esta clase de afirmaciones explica cuánta razón tienen autores como Tracey Rowland y Emery de Gaál al sostener que Ratzinger y Kant son pensadores opuestos, no en menor medida por la aparente hostilidad en las menciones del primero al segundo. Rowland comenta la repetida expresión de Ratzinger: «la razón tiene la nariz de cera», lo que significa que «su forma está determinada por las convicciones teológicas y la ‘razón pura’ à la Inmanuel Kant simplemente no existe»[364]. De Gaál es aún más taxativa al decir que la encíclica Deus caritas est (2005) muestra que «para Benedicto XVI es inútil demostrar cuán absurda es la estética trascendental de Kant»[365].

A diferencia de algunos de sus contemporáneos, Ratzinger no puede ser llamado un teólogo kantiano[366]. A la vez, sin embargo, la influencia de Kant en la historia del pensamiento contemporáneo, por no hablar del volumen, el rigor y la amplitud de su trabajo, implican que el epíteto «anti

kantiano» debe ser considerado cuidadosamente, al menos por dos motivos. Por un lado, Kant es uno de los filósofos más importantes e influyentes de la historia, además de indisociable de la «revolución» intelectual que fue la Edad de la Razón[367]. Ratzinger no es solo un teólogo cuya raison d'être intelectual sea traer la filosofía y la fe a un diálogo críticamente constructivo, sino que además lleva a cabo este proyecto con una actitud decididamente abierta a los desarrollos intelectuales que dependen en cierta medida del pensamiento ilustrado. En palabras de Maurice Agbaw-Ebai, «Ratzinger no está interesado en descartar los beneficios objetivos de la Ilustración», v.g. el énfasis en «el valor de la racionalidad humana en el discernimiento moral» o el «prestar atención a la dimensión histórica de los postulados de la verdad»[368]. Si Kant es un autor de importancia central para la Ilustración, y si Ratzinger se rehúsa a barrer con las intuiciones filosóficas de la Ilustración tout court, parece entonces improbable que su actitud con Kant sea exclusivamente hostil.

En segundo lugar, el propio Kant es, por supuesto, un pensador extraordinariamente complejo, autor de un corpus extenso, y es por tanto difícil de encapsular bajo una caracterización simplista. Como podrá atestiguar cualquier estudiante de filosofía, «hay pocos textos filosóficos tan complejos y confusos como las obras de Kant»[369]; más aún, estas obras se dan en un periodo de cincuenta años de publicación activa. Si alguien se destaca a sí mismo como oponente de Kant, debe establecerse entonces qué elemento de Kant está siendo criticado. No se trata solo de que una refutación global de la filosofía kantiana tomaría seguramente toda una vida de trabajo, sino de que el mismo pensamiento de Kant cambia y se desarrolla. De hecho, Kant se enfrentó en su propia vida a las que percibió como malinterpretaciones de su doctrina (su tratamiento más conocido aparece en su revisión de la Crítica de la razón pura publicada en 1787, seis años después de la edición original de 1781).

Esto nos lleva al complicado y discutido terreno de la recepción de Kant. Ciertamente, algunos de los que se consideran kantianos, como los neokantianos, son señalados por otros como mero «antikantismo»[370]. En el mundo anglosajón las interpretaciones en pugna continúan hasta hoy. Paul D. Janz ha subrayado que una razón de ello se encuentra en la defectuosa traducción de la Crítica de la razón pura de Norman Kemp-Smith. En los

años 1960, P. F. Strawson sugirió una lectura de Kant que fue muy influyente en su momento, pero que «en ciertos puntos decisivos […] está obviamente en contra de lo que realmente dijo Kant». Janz dice esto para señalar la aceptación acrítica de Strawson a la traducción de Kemp-Smith[371]. Más recientemente, John Milbank ha sido criticado por exponer erróneamente la filosofía crítica de Kant como la «actitud de la pura razón en sí misma», en lugar del intento de poner límites a la «razón pura», presentando de este modo a Kant como «la culminación» del «racionalismo continental» que Kant se había dispuesto a criticar y delimitar[372]. De ahí que epítetos como «kantiano» o «antikantiano» difícilmente pueden asumirse de forma simple; siempre deben estar vinculados a elementos específicos de sus escritos y al reconocimiento de las particulares complejidades de su recepción.

Este capítulo parte de la tensión entre las numerosas afirmaciones que desestiman el trabajo de Kant en los textos de Ratzinger, por un lado, y su apertura acomodaticia —pero no acrítica— a las filosofías de la Ilustración por el otro. Tendremos en mente que esta tensión se intensifica por el volumen y complejidad de las obras kantianas y su disputada recepción. El trabajo de este capítulo es, por ello, explorar la relación entre Ratzinger y Kant mediante el mapeo de algunas de las tonalidades de grises tanto en los comentarios de Ratzinger a Kant como en la atención que dirige a ciertas características implícitamente kantianas en sus textos. El primer paso para ello es el enfoque en las obras principales de Kant, tal como aparecen en el pensamiento de Ratzinger (sección 1), antes de discutir sus referencias a Kant (sección 2) y otras tendencias implícitas (sección 3). Esto despejará así el camino para ofrecer una evaluación más matizada de Ratzinger hacia Kant de lo que una primera mirada a sus obras parece sugerir.

La Crítica de la razón pura y La religión dentro de los límites de la mera razón

La Crítica de la razón pura

Uno de los muchos problemas en la actitud hacia Kant dentro del discurso teológico es la tendencia a que solo una de sus obras reciba una atención detenida en las listas de lectura y los contenidos de las asignaturas de filosofía de la religión y teología filosófica: La religión dentro de los límites de la mera razón (1792). Volveré en un momento a esta obra, pero antes quiero concentrarme en la que seguramente es la más importante e influyente: la Crítica de la razón pura (1781 y 1787). Las obras de Kant son notoriamente difíciles, como hemos dicho —y esto es ciertamente aplicable a la Crítica—, lo que debe sumarse a las diferencias entre las ya mencionadas primera y segunda edición. Para los propósitos de este capítulo, sin embargo, bastará una visión general básica del objetivo principal de la obra, así como un resumen conciso de sus conclusiones, para proveer de los elementos necesarios para tratar con la posición de Ratzinger.

En cuanto a los objetivos del libro, y en contra de muchas malinterpretaciones, Kant intenta criticar —en el sentido de establecer límites y fronteras— la «razón pura»[373]. Razón pura significa la facultad de raciocinio cuando lleva a cabo análisis noéticos, como en matemáticas o lógica deductiva. El conocimiento resultante de esta empresa es distinto al que se obtiene cuando se emplea la razón para dar cuenta de la experiencia del mundo, que depende en último término de la percepción sensible. Kant busca señalar un camino entre las dos posturas filosóficas prevalentes en su entorno: el «dogmatismo» y el «escepticismo». El dogmatismo es la razón pura (entendida en sentido amplio) cuando sobrepasa los límites dentro de los cuales debe operar, como puede verse, en particular, en Spinoza y Leibniz. Ambos son criticados por Kant por emplear ilegítimamente la razón pura «sin una crítica previa de su propia capacidad»[374]. El libro es precisamente, por tanto, la crítica previa a la que se refiere: al establecimiento no solo de lo que la razón pura pueda alcanzar, sino también de lo que no. El «dogmatismo» es refutado por arrogarse a sí mismo «el orgulloso nombre de una ontología» (B 303), lo que quiere decir permitir a la razón realizar afirmaciones en ámbitos en los que racionalmente no puede llevar a cabo demostraciones con ninguna clase de

legitimidad jurídica, así como confundir verdades noéticas con la descripción genuina de una ontología o metafísica[375].

El título del libro, sin embargo, no captura el segundo ámbito de conocimiento que Kant también critica. En 1771 menciona un primer nombre de trabajo para la Crítica de la razón pura que recoge mejor esta doble preocupación, puesto que dice que está trabajando en una obra que se llamará Los límites de la sensibilidad y de la razón[376]. De este modo, su evaluación del escepticismo busca delimitar no los límites de la razón pura sino del conocimiento obtenido por vía de la percepción. El protagonista de la postura escéptica es, para Kant, David Hume (1711-1776)[377]. Hume es considerado culpable de minimizar las exigencias del conocimiento racional mediante una filosofía empírica orientada a la experiencia. Esto lo llevó, por supuesto, a cuestionar algunos de los puntos centrales de la metafísica tradicional, p. ej. la ley de que «todo evento tiene una causa», porque Hume extrapola el que una ley de la experiencia no pueda aplicarse universal y necesariamente, es decir, con independencia del «rango finito de causas previas»[378] que son la única experiencia dada de cualquier y todo conocimiento de experiencia.

A partir de aquí podemos avanzar directamente a una de las conclusiones principales de la Crítica, con la esperanza de que el lector me perdone obviar la enorme reflexión filosófica que aquí no puedo abarcar. Kant concluye con tres «antinomias de la razón pura». Las antinomias surgen cuando no se atiende a los límites de la razón pura o de la sensibilidad, «ya sea empleando las ideas de la razón pura sin respetar los límites de la sensibilidad, o bien tomando los límites de la sensibilidad como si fueran los de toda la realidad concebible»[379]. Más específicamente, Kant sostiene que el conocimiento de Dios, el mundo y el alma que tradicionalmente se ha tenido consiste en realidad en meras antinomias. Explica que los filósofos han aceptado a menudo las conclusiones de la razón pura en términos «dogmáticos», asumiendo que la razón pura debe poderse aplicar a la realidad ontológica. En términos muy abreviados, un ejemplo de esto puede verse en su discusión sobre el yo (y por tanto el alma). Kant describe la deducción necesaria de que «yo, como ente pensante, soy el sujeto absoluto de todos mis juicios posibles» (A 348) como resultado de la razón pura enfocada en la autoconciencia. Eso significa que mi conciencia de ser

el mismo yo en todos mis juicios puede ser inferida como condición necesaria de la autoconciencia. En sus propias palabras, somos conscientes de «la integral identidad de sí mismo [del yo] a través de todas las representaciones posibles» (A 116). Si no fuéramos conscientes de esta identidad integral no seríamos capaces de autoconciencia, ni habría modo de saber con certeza (necesariamente) que nuestras experiencias pertenecen al mismo sujeto. Nos rendiríamos así a la «teoría del haz del yo» de Hume, la teoría de que «lo que llamamos mente no es sino un montón o colección de percepciones diferentes unidas entre sí por ciertas relaciones y que se suponen, aunque erróneamente, dotadas de perfecta simplicidad e identidad»[380]. Kant muestra, sin embargo, que la condición necesaria de autoconciencia, deducida por la razón pura, es erróneamente inferida como si significara la existencia de un alma inmortal, un yo o una «sustancia» o entidad metafísica que tradicionalmente se dice que perdura tras la muerte física. El dogmatismo se ha arrogado nuevamente «el orgulloso nombre de una ontología».

Ahora bien: el punto no es que Kant niegue la existencia del alma inmortal (ni del mundo o de Dios en las otras dos antinomias). Más bien muestra que el alma no es cognoscible por la percepción sensible —en esto está de acuerdo con Hume— ni tampoco es conocida propiamente por la razón pura. El alma, tal como tradicionalmente ha sido concebida, no es por tanto objeto propio de la reflexión filosófica, ya que su existencia no puede establecerse ni a posteriori ni a priori. Este ejemplo puede servir para referirnos a una de las afirmaciones más citadas de la Crítica, cuando Kant afirma que «debí, por tanto, suprimir el saber para obtener lugar para la fe» (B xx, subrayado mío). Dejando de lado los contraargumentos a las tesis de Kant de la filosofía clásica, la pregunta más justa a hacer aquí es si algunas cosas son mejor conocidas por la fe que por la razón exclusivamente fundada o en la experiencia. Es una pregunta básica que debe hacerse todo estudiante de teología en algún momento. Incluso el mejor razonado y más cohesivo argumento de la existencia de Dios culminará en algo que queda muy por debajo del Dios de la Escritura y el dogma, es decir, el Dios de la revelación, que puede conocerse en plenitud solo a través de la fe.

La respuesta católica, por supuesto, pasa por preguntarse si hay una ruptura infranqueable entre la fe y la razón, citando el comentario de Dei filius

según el cual «la fe y la razón no solo no pueden nunca disentir entre sí»[381]. El reto para todo aquel que quiera interpretar caritativamente a Kant desde una perspectiva católica en cuestiones como esta es examinar el límite puesto a la razón pura y preguntarse si el «disenso» o la complementariedad pueden aplicarse a la negación kantiana del conocimiento del alma por la razón o la experiencia, por ejemplo, y al conocimiento del alma provisto por la fe. La respuesta a esta pregunta nos llevaría más allá del alcance de este capítulo, pero el punto es que es permisible reconocer, al menos en principio y desde la perspectiva católica, la continua amenaza del reduccionismo racionalista en asuntos religiosos, es decir, el peligro de adscribir, con una confianza excesiva, verdades de razón a las entidades metafísicas. Se trata de un pequeño punto de acuerdo con Kant en que existen circunstancias en las que un «conocimiento» global debe negarse para dejar espacio a la completitud del conocimiento que nos obtiene la fe. Aquí hay que hacer una doble advertencia: el conocimiento pleno de la fe no puede entenderse como uno que se enfrente a la razón, sino que tiene preeminencia. Citando nuevamente Dei filius, «la fe se encuentra por encima de la razón»[382]. Teniendo en mente la trayectoria de la filosofía ilustrada, así como la sombra racionalista de Descartes, Spinoza, Leibniz et al, este proyecto kantiano podría ser algo digno de celebrarse, si se emplea para proteger las verdades fundamentales de Dios y el alma de ser reducidas a la fundamentación de la razón por sí misma. Quizá se pierde algo en el hecho de que las interpretaciones populares de Kant lo incluyan frecuentemente junto a los racionalistas a los que buscó oponerse.

La religión dentro de los límites de la mera razón

El lector me perdonará por pensar que la presentación de Kant ofrecida en la sección anterior se enfrenta a la que han recibido previamente, puesto que comúnmente aparece como el filósofo que defiende que Dios y el alma son nociones cuya existencia es insostenible a menos que sea demostrada por la razón pura. La razón de este hecho tiene que ver con que ciertos elementos de la Crítica discutidos más arriba no suelen enseñarse bajo el apartado de

la «filosofía de la religión de Kant». Pero también con que el único libro que Kant dedicó a la religión amenaza por su parte un planteamiento que se acerca justamente a esta conclusión. Tan solo cinco años después de la segunda edición de la Crítica aparece La religión dentro de los límites de la mera razón (en adelante La religión), una obra que fue recibida precisamente como cabría esperar si Kant fuera verdaderamente uno de los grandes enemigos de la fe cristiana ortodoxa. Se publicó con el imprimatur de Kant en su propia facultad de filosofía en Königsberg, no en la de teología, y llevó incluso a que Federico Guillermo II emitiera un decreto real que prohibía a Kant publicar nuevas críticas a la religión[383].

La razón de esta recepción problemática se entiende claramente al comentar los contenidos del libro. Su objetivo general es análogo al doble intento de la Crítica, en tanto Kant busca preguntarse por la aparente sima entre la «fe histórica» (es decir, las doctrinas del cristianismo en tanto conocimiento de experiencia, ya que los creyentes encuentran la fe histórica en la experiencia) y una «religión racional pura», que trabaja solo con lo que puede ser conocido mediante la razón pura de acuerdo con la Crítica de la razón pura y la segunda Crítica de la razón práctica (1788). Los prólogos al libro sostienen por eso que busca primero «preparar una investigación sobre el ámbito de superposición» entre ambas, pero después emplear también la religión racional pura «como guía para discernir qué elementos de la primera son asunto de una ‘genuina religión’ antes que un ‘culto’»[384].

Aquí hay un giro significativo: si bien la primera Crítica intentaba «suprimir el saber para obtener lugar para la fe», La religión se preguntaba qué clase de cristianismo podía construirse si se admitiera solo el conocimiento de la razón pura. Kant examina el pecado original, la cristología, la eclesiología y otras cuestiones. Tomando la cristología como ejemplo, la idea de un «mesías», el lenguaje sobre un «hijo de Dios», las nociones sobre la «naturaleza» divina, por no mencionar la Resurrección, obviamente no pueden suscribirse al ámbito de la «religión racional pura», lo que nos deja solo con Cristo como ejemplar moral.

En resumen, esta sección ofrece solo un ejemplo de cómo la frase «filosofía kantiana» puede significar cosas distintas para distintas personas, no menos por las aparentes variaciones en los intentos del propio Kant. En la primera

Crítica busca «suprimir el saber para obtener lugar para la fe», lo que no es necesariamente antitético a Dei filius (en principio). En La religión, sin embargo, los elementos cruciales de la fe se dejan a un lado por el bien de la razón pura, lo que parece invertir la idea en Dei filius de que «la fe se encuentra por encima de la razón».

Las referencias de Ratzinger a Kant

Problemas con Kant

Mirando ahora a los comentarios de Ratzinger sobre Kant, el primer problema que detecta es la ruptura entre razón y metafísica que nos ha heredado la Crítica de la razón pura. En su Lección inaugural, Ratzinger comienza con la mención que hace Blaise Pascal del «'Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob', no de filósofos y sabios», pues Pascal «descubre así algo que la filosofía es incapaz de descubrir por sí misma»[385]. Contra este trasfondo, sostiene Ratzinger, la negación kantiana del conocimiento (del Dios de los filósofos y los sabios) para dejar lugar a la fe (en el Dios de Abraham) no hizo sino «agravar radicalmente el problema». Se amplía por tanto la fisura de Pascal en el «desmantelamiento de la metafísica especulativa»[386] que hace Kant.

Este último punto se explica más detalladamente en Introducción al cristianismo, donde Ratzinger traza un esquema arquitectónico del desarrollo del pensamiento occidental, desde la etapa «mágica», pasando por la «metafísica» y después la «científica». No resulta sorprendente que el movimiento de la etapa «metafísica» a la «científica» sea de interés particular para nuestro propósito aquí. Ratzinger describe nuestra actitud científica moderna en términos inseparables de la primera Crítica: «hemos dejado de buscar la cara oculta de las cosas, de sondear la esencia del ser —escribe— Creemos que es un trabajo inútil, pues nos parece que la

profundidad del ser jamás la alcanzaremos»[387]. No hace falta decir que aquí emplea precisamente el lenguaje que Kant reserva para la realidad ontológica que acecha más allá de los límites de la razón pura, la «cosa en sí». Más aún, Ratzinger considera que la primera etapa en la toma de control por parte de la actitud científica es el «nacimiento de la perspectiva histórica», que dice ser «preparada por Descartes pero recibe su configuración» en Kant y Giambattista Vico (1668-1744). Antes de esto, explica, la Edad Media trabajó bajo el principio verum est ens, la verdad es el ser, lo que significa que, por definición, la razón es acorde a la realidad ontológica. Esto es porque «[al ser] lo ha hecho Dios, el entendimiento por antonomasia; pero lo ha hecho porque lo ha pensado», de modo que «todo ser es pensamiento, logos, verdad. Por consiguiente, el pensar humano es post-pensar del ser mismo»[388].

Avanzando a los escritos posteriores de Ratzinger, Naturaleza y misión de la teología también dibuja un esquema arquitectónico para la comprensión de la relación entre filosofía y teología. Aquí observa Ratzinger que santo Tomás dibujó una «línea de demarcación» entre las dos. El conocimiento filosófico es, para Tomás, «solo el conocimiento que puede obtenerse en base a la razón misma y en cuanto tal, sin la enseñanza de la Revelación». La teología, sin embargo, «no encuentra sus contenidos por sí misma, sino que los recibe de la revelación»[389]. Esta distinción es descrita como «una que recién comienza con Tomás», hasta que «alcanzaron toda su fuerza recién en la Edad Moderna»[390]. Parece natural sugerir que un proponente clave de «toda su fuerza» es Kant, mencionado brevemente más adelante en relación a la situación en la que el proceso de separación se ha completado. Ratzinger vuelve entonces a Martín Lutero y Karl Barth como ejemplos de quienes aceptan esta separación como parte integral de la reflexión teológica. De ahí la famosa ofensiva de Barth contra la analogia entis, que Ratzinger glosa como «sencillamente la expresión de la opción ontológica de la teología católica, de su síntesis entre el pensamiento del ser de la filosofía y el pensamiento de Dios de la Biblia»[391]. En otras palabras, Barth entiende el concepto de analogia entis como un modo de negar el principio de verum est ens, por cuanto verum podría ser entendido como el Dios de la Escritura (cf. Jn 14,6). Resulta interesante que Ratzinger señale que la antipatía de Barth «no se refiere a la filosofía como tal, sino a la metafísica»[392]. Aquí entra en escena Kant, como el responsable último de

esta antipatía. Ratzinger vincula así a quienes defienden la separación de verum y ens con «el progresivo desplazamiento de la metafísica por parte de la filosofía de la historia que se produjo después de Kant»[393].

En el Discurso de Ratisbona, Kant es señalado nuevamente como centro de la ruptura entre verum y ens, que una vez más alimenta las teologías protestantes. Se indica el programa de «deshelenización» como muestra suprema y emblemática del problema fundamental. Este programa se refiere a un modo prevalente de pensamiento del liberalismo protestante en el s. XIX, frecuentemente asociado con el historiador de la iglesia Adolf von Harnack. El programa opera bajo el supuesto de que las fuentes más antiguas de la fe, o las que el criticismo histórico supone como las más antiguas (tales como «Q»), proveen el conocimiento más auténtico y autoritativo sobre Jesús. Esto significa que el resto de fuentes tradicionalmente consideradas como el pináculo de autenticidad y autoridad, v.g. la definición calcedónica y el credo niceno, son cuestionables porque sus conceptos y modos de expresarse son marcadamente distintos, adquiriendo así una apariencia superficial e injustificada, o incluso empobrecimientos del kerygma original. Se ponen por tanto en entredicho conceptos de la filosofía griega como ousía e hypostasis: de ahí la «deshelenización». Ratzinger llega a afirmar que Kant ha preparado el camino de la deshelenización al mostrar que las convicciones de base de términos como ousía o hypostasis son intelectualmente insostenibles, precisamente por negar que la razón pudiera conocer ontológicamente. Escribe Ratzinger: «Kant, con su afirmación de que había tenido que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, desarrolló este programa con un radicalismo no previsto por los reformadores»[394].

Ratzinger lamenta la separación de verum y ens, razón y metafísica, filosofía y teología. Como apunta en Mi vida, esta fue una de las excitantes posibilidades que se le abrieron en el ámbito académico en sus días de seminarista: «se podía observar también en filosofía un retorno a la metafísica que desde Kant en adelante se había considerado inadecuada»[395]. Aquí debe mencionarse un comentario importante que Ratzinger hace de pasada. Arriba se ha resumido La religión no solo porque explica la profunda antipatía hacia Kant por parte de muchos teólogos. El propio

Ratzinger ha conectado la «negación» de la metafísica en la Crítica con el reduccionismo de La religión. En el Discurso de Ratisbona argumenta que el dejar a un lado el pensar para hacer espacio a la fe significaba que podía entonces negarle a la fe cualesquier espacio en absoluto. El «radicalismo» evidenciado en la Crítica significa que «ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena»[396]. Hasta aquí, la actitud de Ratzinger hacia Kant parece ser exclusivamente negativa.

El paso adelante de Kant

Si este capítulo terminara aquí, daría a pensar que Ratzinger quiere verdaderamente volver atrás, de algún modo, a la era premoderna. Y sin embargo sabemos que Ratzinger es un pensador verdaderamente abierto a la modernidad, por lo que resulta natural preguntarnos si esta presuposición captura realmente su posición frente a las antinomias kantianas. De hecho habla de «regreso» en Mi vida, pero dice también que «no nos queríamos limitar a la teología en un sentido estricto sino oír a los contemporáneos», llevar el peso de los retos, dificultades y alegrías del mundo consigo[397]. Estos retos y dificultades incluyen el legado de Kant en el pensamiento occidental. Una aproximación genuinamente ratzingeriana al problema puede verse en su lucha contra las exigencias del desarrollo de un modo de exégesis bíblica post-crítico. En este terreno, sostiene que no puede haber una «retirada» a un «marco fundado en el principio de que la historia del pensamiento solo comenzó seriamente a partir de Kant», pero tampoco puede volver «sin más al marco patrístico o medieval»[398]. Ratzinger no acepta, por tanto, ni la separación de verum y ens ni la vuelta a una comprensión de verum est ens anterior a Kant. Tenemos buenos motivos, entonces, para revisitar los ejemplos anteriores e intentar deducir si Kant es realmente alguien que Ratzinger quiera sencillamente dejar a un lado, o bien alguien con cierta legitimidad para su pensamiento.

Retomando de nuevo la Lección inaugural, entonces, vemos que Ratzinger introduce a Kant en la discusión solo tras delinear dos vías por las que el

«Dios de la fe» y el «Dios de los filósofos» se interrelacionan en la discusión teológica clásica. De un lado se encuentra Emil Brunner, un alto perfil de la teología dialéctica en los años 1920, quien asume «una contradicción irreconciliable» entre ambos[399]. Aunque sabemos ya lo suficiente para aceptar que esta contradicción es, en la mente de Ratzinger, una consecuencia de Kant, sorprende que el lado opuesto aquí lo tenga Tomás de Aquino. Ratzinger sostiene aquí que los límites entre fe y razón —que describirá años después como «ya incoados», según hemos citado antes— se presentan decididamente turbios. De hecho sugiere que hay una confusión entre ambos en santo Tomás, «acercando la religión de Dios y la de la filosofía a una peligrosa coincidencia». Contra este trasfondo, la diferenciación clara de la fórmula de Pascal es una buena ayuda para alejarse un poco de una fusión desmedida. Ratzinger afirma incluso que es con Kant que «los pensamientos de Pascal» dan un «paso adelante»[400]. Este paso es la distinción entre la fe y la razón, que no necesariamente implica las cesuras que eventualmente defendieron pensadores como Brunner. Ratzinger afirma que «solo ahora» (presumiblemente, en los años 1920) la distinción de Kant «ha llevado a la radical agravación del problema», lo que implica que las cuestiones a las que apuntan los teólogos dialécticos constituyen una interrogación necesaria. Si esta posición es correcta, cuando menos es claramente distinta y tiene más matices de los que aparecen en el Discurso de Ratisbona cuarenta y seis años después. Ahí la distinción entre fe y razón en la primera Crítica llevaron directamente al reduccionismo de La religión. Como se dice en Fides et ratio: «San Alberto Magno y santo Tomás, aun manteniendo un vínculo orgánico entre la teología y la filosofía, fueron los primeros que reconocieron la necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación. Sin embargo, a partir de la baja Edad Media la legítima distinción entre los dos saberes se transformó progresivamente en una nefasta separación»[401]. La conexión que hemos visto hacer a Ratzinger entre esta «legítima distinción», con Kant como un «paso adelante», parece sugerir que la Crítica de la razón pura no tiene por qué llevar necesariamente a los pasos en falso de La religión. Puede que haya entonces elementos salvables de las ilegítimas separaciones que siguieron.

El mismo punto se hace aún más aparente en unas lecciones previas de Ratzinger sobre Teología fundamental. Aunque dice ahí que «Kant se convirtió en el Aristóteles del protestantismo» y «Schleiermacher su Tomás», nuevamente sitúa a Tomás de Aquino en una posición ambivalente. Su esquema aquí distingue entre «sistemas de identidad, dualidad y conformidad» entre fe y razón. Tanto la identidad como la dualidad son problemáticas y se da a entender que el redescubrimiento del verum est ens en el s. XX necesariamente ha de buscar una conformidad entre ambas. Aquino aparece entre quienes defienden un sistema de identidad. La identidad es problemática, sin embargo, porque cuando se le lleva al punto de sostener «pensamientos religiosos y metafísicos» completamente idénticos; esto, para Ratzinger, equivale básicamente a gnosticismo. El asunto aquí es que el conocimiento filosófico (o mejor, la gnosis) subsume entonces la autoridad salvífica. Es necesario, por ello, que las tendencias de la identidad se muevan hacia la dualidad, al menos en cuanto apoyo a la «legítima distinción» de Fides et ratio. Quienes proponen la dualidad, por su parte, son según Ratzinger los filósofos «de la Ilustración, especialmente Kant». Nuevamente, está en juego una cuestión de legitimidad, al menos en tanto no lleve al rompimiento o separación.

En Naturaleza y misión de la teología el juego entre separación legítima o ilegítima es descrito en términos de «distinción» y «oposición». Aquí Ratzinger se muestra más cordial con Tomás. Uno podría preguntarse si sus comentarios de los años 50 indicaban una actitud común en la reacción contra el neoescolasticismo, entusiasmada por las nuevas corrientes que aparecían en el escenario intelectual. Tomás es ahora el ejemplo de la «distinción», para quien hay una clara «línea de demarcación» entre dos regiones del conocimiento. Con todo, Ratzinger sostiene aún que la distinción alcanzó «toda su fuerza en la Edad Moderna». Vale la pena notar, aun así, que aquí parece también reconocer que ciertas tendencias neoescolásticas, reflejo ellas mismas de las «oposiciones» modernas, «las introdujo en su lectura de Tomás, dando así a este una interpretación que lo separa de la tradición anterior más fuertemente de lo que corresponde a partir de los textos mismos»[402].

Si se toman estos ejemplos en conjunto, parece que las menciones que hace Ratzinger de Kant son algo más que un motif de separación u oposición

entre fe y razón, teología y filosofía, metafísica y Dios. Es decir, Kant podría ser también alguien para quien hay una forma de articular la distinción legítima entre los dos lados del conocimiento. Dicho en otros términos: Ratzinger detecta varios problemas en los sistemas de religión metafísica o «identidad» simple, lo que hace necesario y justo que esos sistemas se dirijan hacia la distinción. La distinción misma presenta por su parte nuevos problemas en lo que se refiere a la separación; el punto es que lograr la conformidad —el retorno a verum est ens— debe llevarse a cabo de un modo que mantenga «lo que hay de objetivamente bueno en la Ilustración»[403]. Hay momentos en que la negación del conocimiento filosófico es necesario para dejar espacio a la fe, al menos mientras estas negaciones no pasen por encima del principio de De filius: entre fe y razón «no puede haber nunca verdadera contradicción»[404]. Uno podría llegar a sugerir que, trabajando en un marco post-kantiano entendido en sentido amplia, Ratzinger defiende que verum no es ens como tal, y sin embargo verum no se opone tampoco a ens. Más bien intenta mostrar que verum se conforma a ens, lo que significa que encuadra el aspecto motivacional de su labor intelectual en una dirección decididamente post-kantiana.

Tendencias kantianas implícitas

Las menciones a Kant en Ratzinger funcionan en dos direcciones y requieren aplicar matices para ser entendidas de manera justa. Pero existen también momentos en la obra de Ratzinger en que el legado kantiano va más allá de la tácita aceptación del aspecto inevitable de la modernidad, del hecho inesquivable de que la «identidad» ha de moverse hacia la «oposición» antes de que la teología contemporánea pueda establecer una «conformidad». Por razones de espacio aportaré solo un ejemplo tomado de las lecciones de Benedicto XVI sobre el proyecto europeo en el Subiaco en 2005. Esta discusión nos lleva más allá de la teología fundamental, a la teología pública[405].

Ratzinger comienza señalando que, hacia los tiempos de la Ilustración, la gente podía vivir como si Dios no existiera, etsi Deus non daretur. Sugiere que los efectos nocivos de la crisis de fe europea podrían ser mitigados con una reformulación de la clásica sentencia: ahora, explica Ratzinger, debemos alentar a la gente a vivir etsi veluti di Deus daretur: como si Dios sí existiera. Su expectativa es que tanto creyentes como no creyentes puedan participar en este compromiso. Los agnósticos y ateos aceptarían que la fe en Dios provee de una base moral para la vida civil sin necesariamente compartirla ellos mismos.

Ratzinger nos recuerda que los filósofos ilustrados buscaron establecer orientaciones morales a partir del logos humano, de manera que sus fundamentos y racionalizaciones son aceptables por todos, aplicándose así a quienes viven etsi Deus non daretur. Esta conocida frase es emblemática para la Ilustración, aunque en realidad aparece antes en los escritos de Hugo Grotius[406]. El intento más notable para lidiar con este interrogante, en todo caso, es seguramente la Crítica de la razón práctica de Kant, que pretende mostrar, en sede puramente filosófica, por qué es necesario postular la existencia de Dios para dar cuenta del carácter intrínsecamente moral de la acción humana. Hay que señalar que solo es necesario postular la existencia de Dios, puesto que la posibilidad de verificar su existencia no es, de acuerdo con Kant, una prestación de la razón sino de la fe. En palabras de Ratzinger, «Kant había negado que se pudiera conocer a Dios en el ámbito de la razón pura, pero al mismo tiempo había representado a Dios, a la libertad y a la inmortalidad como postulados de la razón práctica, sin la cual, coherentemente, para él no era posible la acción moral»[407]. Ratzinger reconoce, sin embargo, las desafortunadas consecuencias que acaecieron siglos después. La búsqueda de un «una certeza tranquilizadora que nadie pueda contestar independientemente de todas las diferencias, ha fallado»[408]. Por ello se pregunta si «la situación actual del mundo, ¿no nos hace pensar quizás que podría tener razón de nuevo?». Esta pregunta se refiere a si la cuestión que motivó la Crítica de Kant es acertada: no es posible la acción moral si vivimos etsi Deus non daretur.

Pasando ahora del diagnóstico de Ratzinger a la solución, presenta esta como una inversión de la fórmula original, diciendo que es necesario revertir el axioma de la Ilustración. Toma esta frase de Pascal, quien

advirtió a sus amigos ateos que podían vivir bien si lo hacían etsi veluti si Deus daretur. Quienes no creen en Dios pueden así aceptar las raíces de las normas morales en el cristianismo, que dio lugar a la Ilustración, evitando así la confusión moral que queda tras el desapego y extrañamiento de la filosofía ilustrada respecto de sí misma. En palabras de Ratzinger, «incluso quien no logra encontrar el camino de la aceptación de Dios debería de todas formas buscar vivir y dirigir su vida veluti si Deus daretur, como si Dios existiese»[409]. Marcello Pera expone la cuestión con más detalle, señalando que mientras que para una persona dentro de la Iglesia las normas morales están ancladas en el Dios cristiano, para alguien fuera de ella se asientan en «el Dios de su propia conciencia»[410].

Destaca la mesura de Ratzinger en su crítica al proyecto ilustrado. Las cuestiones que subraya tienen que ver con sus consecuencias a largo plazo: el abandono de las raíces cristianas. Esto se alínea obviamente con el deseo general de Benedicto XVI de que las personas redescubran «la correlación necesaria de razón y fe» en tanto ambas «están llamadas a purificarse y regenerarse recíprocamente»[411]. Y sin embargo no puede dejarse de señalar que la reformulación ratzingeriana del etsi no puede considerarse una reversión de la Ilustración per se, sino solo del significado de la expresión. En todo caso Ratzinger acentúa el hecho de que el acertijo original de la Ilustración ha quedado irresuelto, el problema intensificado. Admite que Kant tenía razón en su comprensión del problema, e incluso parece pensar que Kant tenía razón en postular la existencia de Dios como un modo de tornar universalmente aplicables ciertas normas morales cristianas (en sentido amplio). La posición de Ratzinger no es, por lo tanto, una crítica directa a la Ilustración, sino, en realidad, cierto modo de replantear la pregunta kantiana en un sentido más optimista, esperanzado por un nuevo tipo de acercamiento, una nueva conformidad entre fe y razón.

Conclusión

Es relativamente evidente por sí mismo que Ratzinger no estaba muy interesado en la interpretación de Kant. No hay evidencia que sugiera que haya seguido un complejo camino de lectura de las Críticas, y Kant es mencionado solo de pasada como emblemático o ejemplo de la coyuntura en la cima de la modernidad, como de hecho se hace correctamente. Pero las conclusiones que podemos sacar de la relación entre Ratzinger y Kant son complejas y, contra una primera apariencia, una simple caracterización unilateral de Ratzinger como «antikantiano» sería desacertada.

El legado intelectual de Kant pervive en la teología de Ratzinger, aunque el análisis precedente quizá despierte más preguntas de las que responde. Nos quedamos con el deseo de interrogar aún más a Kant para averiguar si tiene razón Ratzinger en que el desplazamiento de la metafísica en la Crítica conduce inevitablemente al rechazo de la fe cristiana en La religión. Queda la duda de si la obra de Ratzinger ha podido establecer más exactamente cómo puede mantenerse la distinción entre verum y ens sin caer en oposición o separación, para después señalar si el grado en que la negación del conocimiento para dejar espacio a la fe puede ser considerado legítimo desde el punto de vista de Ratzinger. Quedamos conminados a preguntar si Kant debe ser visto como el «Aristóteles del protestantismo» o si ha impactado también otros movimientos como el neoescolasticismo. Queda incluso la duda de cuán amplia es la cuidadosa recepción que hace Ratzinger de buena parte de la filosofía de la Ilustración, dada su intención mayor de pensar a través del modo en que el verum se conforma al ens.

Aun así, el hecho es que en Kant alcanzamos a ver algo de lo que Ratzinger ha sostenido que necesita la filosofía para ser genuinamente filosofía, lo que indica un amor sincero por la sabiduría o el conocimiento. En Fe, verdad y tolerancia leemos que «una filosofía que no pregunta ya quiénes somos nosotros, para qué existimos, si existe Dios y si hay vida eterna, ha abdicado de ser filosofía»[412]. Esto no puede decirse de Kant. Las preguntas de quiénes somos y de Dios son importantes para la Crítica de la razón pura, así como la pregunta de «para qué existimos» es central en la Crítica de la razón práctica. Sin embargo, siempre debemos orientarnos por el hecho de que, para Ratzinger, nunca puede ser suficiente decir que «dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que

reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí»[413]. Más bien, nuestra última admiración debe siempre dirigirse al Dios unitrino, revelado en la persona de Jesucristo.

Jacob Phillips

VI. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Razón, historicidad y comunidad

Como es sabido, Hegel es y ha sido un filósofo difícil de asimilar. El complejo sistema filosófico que produjo —cifrado en un lenguaje intrincado y arduo que nunca ha sido fácil de elucidar— ha sido, desde su misma época en adelante, el objeto de acaloradas disputas y debates. Desde entonces, mucho ha estado en juego con respecto a la posición que uno debe de tomar sobre sus ideas y teorías. En general, las posturas que se han tomado respecto al sistema filosófico hegeliana han sido radicales. A menudo se han presentado dos escenarios: hay quienes han aceptado enteramente los puntos de vista del filósofo de Stuttgart, o bien, hay quienes han criticado ferozmente todo lo que este pudo haber dicho.

Una evidente muestra de esto ha sido la cesura entre los discípulos de Hegel y sus seguidores inmediatos: los así llamados hegelianos de derecha y los de izquierda. Mientras que los primeros emplearon la filosofía de su maestro para defender visiones tradicionales en materia de religión y política, los segundos vieron en esta un tremendo potencial iconoclasta que habría de servirles para hacer feroces críticas de la religión (Feuerbach) y de los sistemas económicos y políticos prevalecientes (Marx y Engels). No es una exageración decir que toda la filosofía que vino después de Hegel estuvo definida en relación con su figura: algunos cuantos trataron de continuar su legado de una manera ortodoxa, otros —en particular, los hegelianos de izquierda y Kierkegaard— buscaron, a final de cuentas, usar a Hegel en contra de Hegel, y otros terminaron explícitamente desarrollando propuestas que se separaban radicalmente del pensamiento del filósofo de Stuttgart (p. ej. los neokantianos, los positivistas, los fenomenólogos, los primeros filósofos analíticos, etcétera). Aunque en este contexto convulso Hegel nunca perdió el estatus de ser una figura prominente —al menos como un objeto de reverencia distante en el panteón de la historia de las ideas— resulta fácil entender por qué nunca fue bien

ponderado en círculos tales como el del pensamiento católico teológico del siglo XX.

En este sentido, Joseph Ratzinger quizás no fue una excepción. Esto puede advertirse, por un lado, en el hecho de que Ratzinger nunca menciona a Hegel como una de sus influencias intelectuales, y, por otro lado, en las opiniones y juicios explícitos de corte crítico que aparecen en sus escritos sobre esta figura cumbre del idealismo alemán.

Uno podría contar el relato hasta aquí y, en lo sucesivo, enlistar toda una serie de errores que separan a Hegel de la ortodoxia católica, especialmente desde el punto de vista de Ratzinger.[414] Pero pienso que las cosas no son y no debiesen ser tan simples, al menos cuando de lo que se trata es de evaluar la relación de una de las figuras centrales del canon filosófico con la fuerte tradición de la fe y la religión cristianas de las cuales Hegel, como protestante, nunca abjuró. En favor de esto no solo habla el hecho de que, en décadas pasadas, pensadores y estudiosos católicos como Charles Taylor, René Girard, Quentin Lauren, S. J. y Daniel Jamros, S. J. se han aproximado a Hegel obteniendo grandes réditos intelectuales. Antes bien, el hecho de que una mirada atenta a los escritos de Hegel puede arrojar luz sobre aspectos decisivos de la tradición cristiana debería conducir, en mi opinión, a una revaloración que sea a su vez tanto reflexiva como constructiva.

A fin de desarrollar las coordinadas de aquello que me gustaría llamar un «diálogo posible», exploraré en lo sucesivo tres tópicos donde, en mi opinión, al menos inicialmente, existe una distancia más bien corta entre Ratzinger y Hegel: 1) el encuentro entre el pensamiento griego y la religión cristiana, 2) el desarrollo histórico del cristianismo como una fe que evoluciona (sin perder su esencia característica y distintiva) a través del tiempo, con lo cual gana en cada momento de su desarrollo una nueva comprensión de sí misma, y 3) el sentido fuerte de comunidad y de Iglesia al cual el cristianismo invita. Hago hincapié en decir «al menos inicialmente» porque, sin dudas, Hegel y Ratzinger llegan a menudo a posiciones muy diferentes a pesar de tener puntos iniciales de contacto en su pensamiento.

Ciertamente, creo que hay diferencias substanciales que separan a Hegel y a Ratzinger en sus respectivas apreciaciones del cristianismo. Por tanto, quiero evadir completamente la tentación de mezclar a Hegel con Ratzinger o viceversa. Estas diferencias importantes serán traídas a colación en la sección de conclusiones del presente ensayo. Pero, como he mencionado antes, considero que subrayar ciertas similitudes contribuirá a revaluar la proximidad de estas dos figuras decisivas en la historia de la teología y de la filosofía. Si es posible trascender, en alguna medida, las interpretaciones radicales que separan o unen a autores tan influyentes partiendo de bases comunes, será tanto más posible poder apreciar las relaciones complejas que median entre pensadores tan importantes. Este ejercicio estará reservado para la parte final donde contrastaré el pensamiento de ambas figuras. Pero veamos primero algunas ideas centrales de cada una de sus propuestas.

Atenas y Jerusalén. El ascenso y el destino del cristianismo

El cristianismo para Hegel es impensable sin la mediación del pensamiento griego y la filosofía. En la historia del cristianismo, uno no puede considerar como un mero accidente el hecho de que la palabra de Jesús haya sido comunicada y transmitida en griego, con todos los matices y las connotaciones filosóficas que esto implicó, a los nuevos creyentes de esta fe. Aunque por supuesto sabemos que Jesús no transmitió sus ideas originalmente en esta manera, el hecho de que hayan sido difundidas y extendidas a través de los Evangelios y de las Cartas de Pablo en el lenguaje de Platón y Aristóteles marcó para siempre la manera en que este mensaje habría de ser recibido e interpretado. Por ello, por ejemplo, Hegel se opone a una intención teológica de encontrar un cristianismo que no esté mediado por dicho filtro[415]. Hegel no niega que semejante hallazgo arqueológico o filológico pueda ser posible. Pero sí cuestiona que semejante descubrimiento nos diga algo esencialmente distinto de lo que ya hemos aprendido a través de la Revelación. En esencia, las tesis cristianas son únicas e irrepetibles. Revisemos algunas de ellas. Para Hegel, lo que es

decisivo de esta nueva religión es, en primer lugar, que —a diferencia de lo que sucedía en la filosofía antigua, por ejemplo, en el neoplatonismo— el absoluto es entendido aquí como espíritu.

En anticipación a lo que será la crítica de Schelling, Hegel ya señala en sus Lecciones sobre la historia de la filosofía que para él Dios debe ser algo más que una entidad simplemente pensada[416]. Más aún, si una filosofía como el neoplatonismo afirma que el «uno» tiene una relación consigo mismo, esta relación nunca es pensada desde una esfera subjetiva y particular. Por esta razón, Hegel no duda en afirmar en relación con los neoplatónicos lo siguiente: «Para estos pensadores el espíritu no es un espíritu individual. Y este defecto es suplido por el cristianismo, en el que el espíritu es ya un espíritu existente, presente, inmediato en el mundo»[417]. La relación del ser humano con estos contenidos es única, dado que estos están ahí, por así decirlo, para que puedan ser reconocidos e incorporados radicalmente dentro de su propia existencia. Esto no podría ocurrir en una religión donde la distancia entre lo divino y lo humano fuese infranqueable. Como sabemos a partir de la Fenomenología del espíritu, todos los intentos por asir la divinidad mediante la equiparación de esta con fuerzas de la naturaleza como la luz y la oscuridad (zoroastrismo), con animales o animales antropomórficos (hinduismo y la religión egipcia), o incluso con seres humanos extraordinarios (como en la religión griega) se muestran como insuficientes e insatisfactorios. Solo cuando Dios renuncia a su identidad abstracta y se convierte en un hombre es que una religión lograda se manifiesta: un movimiento que, a ojos de Hegel, no va de los hombres a Dios sino de Dios a los hombres. Una religión, pues, donde el aserto hegeliano »bei sich selbst sein in einem Anderen« (estar consigo mismo en un otro) adquiere un significado concreto y específico. Pues Dios no está pensado ya como una fuerza oculta o irracional que opera tras bambalinas en el escenario cósmico. En palabras de Hegel: «La vida cristiana consiste en que la cúspide de la subjetividad se halle familiarizada con esta idea, en que se apele al individuo mismo y se le considere digno de llegar a esta unidad, digno de que more en él el espíritu divino, la gracia, como se la llama»[418]. Es en esta misma posibilidad de recibir el espíritu donde el ser humano, trascendiendo su inmediatez (su barbarie, su proclividad al mal, etcétera) puede actualizar plenamente su naturaleza.

Dado que esto para Hegel no ha de ocurrir mediante un sentimiento subjetivo sino mediante la razón, el hecho de que el mundo griego allanase el camino para esta nueva concepción es particularmente favorable para los intereses de la humanidad. En términos generales, resulta posible decir que, para Hegel, el cristianismo es una religión verdadera dado que uno es capaz de asir racionalmente su contenido[419]. Esto se explica, por un lado, por el hecho de que en el cristianismo se revela que el ser humano comparte una naturaleza en común con Dios y, por otro lado, por la naturaleza de las doctrinas cristianas mismas, las cuales son expresadas en términos y conceptos cercanos a los de la filosofía. Un ejemplo característico de esto es la noción de logos, que es central para toda la comprensión hegeliana del cristianismo:

Por tanto, el hombre alcanza esta verdad al adquirir como intuición la certeza de que el λόγος se hace carne en Cristo. Tenemos así, en primer lugar, al hombre que se remonta a través de este proceso a la espiritualidad y, en segundo lugar, al Hombre como Cristo, en quien cobra conciencia esta identidad originaria de las dos naturalezas, la divina y la humana. Ahora bien, como el hombre es, en general, ese proceso que consiste en ser la negación de lo inmediato y llegar, por esta negación, a sí mismo y a su unidad con Dios, se ve obligado a renunciar con ello a su querer, su saber y su ser naturales. Esta renuncia a su naturalidad es contemplada en la pasión y muerte de Cristo y en su resurrección y exaltación a la diestra de Dios Padre. Cristo fue un hombre completo, compartió la suerte común a todos los hombres: la muerte; sufrió y se sacrificó como hombre, negó su naturaleza y fue exaltado por ello[420].

Así pues, se puede apreciar que, para Hegel, el cristianismo implica una llamada a seguir el camino de Cristo. Esto significa para él que un ser humano, como ser natural, debe romper con sus ataduras y limitantes naturales, y debe de entender racionalmente su lugar en este mundo, pues solo de esta manera el bien puede triunfar sobre el mal en su existencia. De cara a esta tarea, el cristiano se beneficia enormemente del legado del

pensamiento griego, pues gracias a este trasfondo es capaz de unir su inteligencia con las premisas de la fe cristiana.

Si pasamos ahora a Ratzinger, podemos ver que hay muchos puntos de coincidencia en sugerir la necesidad y el carácter crucial de lo que podríamos denominar la «mediación griega». Curiosamente, uno puede ver, por ejemplo, que él también se posiciona frente a aquellos que buscan una supuesta «deshelenización» del cristianismo[421]. La razón de por qué esto en ocasiones ha sido sugerido es porque se piensa que el Dios de la tradición judía no puede ser homologado sin más con la concepción de Dios o de lo divino sostenida en el mundo griego. Si bien Ratzinger, en efecto, enfatiza distintos aspectos de la novedad y radicalidad del Dios de la Biblia, no menos cierto es que él valora el legado griego y filosófico que acompañó la interpretación, la recepción y la difusión del cristianismo. Así pues, Ratzinger afirma: «En efecto, el Nuevo Testamento fue escrito en griego e implica el contacto con el espíritu griego, un contacto que había madurado en el desarrollo precedente del Antiguo Testamento»[422].

Un claro ejemplo de esto puede observarse en el Prólogo al Evangelio de Juan, un texto que fue escrito en griego y que utiliza ideas y conceptos griegos, pero que al mismo tiempo refiere a la cultura judía. En relación con el mismo, Ratzinger señala lo siguiente: «Modificando el primer versículo del libro del Génesis, el primer versículo de toda la sagrada Escritura, san Juan comienza el Prólogo de su Evangelio con las palabras: En el principio ya existía el Logos. Esta es exactamente la palabra que usa el emperador: Dios actúa ‘συν λόγω’, con logos»[423]. La interpretación que Ratzinger provee de la importancia de la noción de logos es muy sugerente: este término, que significa palabra y pensamiento en griego, ayudó a entender de mejor forma la noción semítica del Mesías, dando con ello paso de la concepción judía de un «hijo del hombre» y al mismo tiempo Mesías a la de «persona divina» o «Dios-hombre», que resultaba más afín a la cultura helénica y que hacía de la imagen de Jesucristo más fácil de asimilar para otros.

Este vínculo entre Atenas y Jerusalén se vuelve, pues, indisoluble. Por tanto, resulta posible afirmar que «el encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad. La visión […] puede

interpretarse como una expresión condensada de la necesidad intrínseca de un acercamiento entre la fe bíblica y el filosofar griego»[424]. De esta manera, la cultura y el pensamiento griegos ayudaron a arrojar luz sobre aspectos fundamentales del cristianismo mismo, tales como la profundización racional en los misterios de la fe y la posibilidad de unir armónicamente la fe con el modo humano de búsqueda de la verdad. Más aún, cuando Juan utiliza el concepto de logos para referirse a Jesús, no solo está aludiendo a lo que significa el término en la cultura griega, sino que mezcla la noción judía que estaba asociada a dicha palabra cuando esta fue traducida en la Septuaginta, y esta síntesis conforma toda una base para el cristianismo. En suma, para Juan: «Logos no es simplemente la idea de una inteligencia del ser, como lo es para el pensar griego. El concepto Logos recibe una nueva dimensión al aplicarlo a Jesús de Nazaret»[425].

De hecho, este es uno de muchos casos que Ratzinger aborda a lo largo de su obra. Al adentrarse en discusiones sobre la traducción griega de la Septuaginta y la formación de conceptos teológicos centrales en la patrística griega, Ratzinger explora y afirma la síntesis entre «la imagen griega y bíblica de Dios»[426]. El encuentro de la cultura griega y las raíces judeocristianas sirvió como un fundamento sólido para la fe. A pesar de las diferencias, ambos horizontes compartían la idea de que las creencias podían ser clarificadas mediante la razón. La naturaleza radical de este encuentro trajo como consecuencia que el Dios de los filósofos fuese purificado y fuese de ahí entonces concebido como persona. Así pues, «este Dios que se concibió como puro ser o puro pensar, eternamente cerrado en sí mismo, sin proyección alguna hacia el hombre y hacia su pequeño mundo; este Dios de los filósofos, cuya pura eternidad e inmutabilidad excluye toda relación a lo mutable y contingente, es para la fe el hombre Dios, que no solo es pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino agapé, potencia de amor creador»[427].

Para Ratzinger, entonces, el Dios de la fe está íntimamente ligado con el Dios de los filósofos, tanto así que incluso los Padres de la Iglesia mismos creyeron que, a través de la mediación griega, era posible encontrar la relación verdadera entre filosofía y fe, uniendo con ello a Platón con Moisés[428]. Por la misma razón, el cristiano debe advertir que «el acceso a Dios tiene, por supuesto, múltiples variantes»[429] y que tratar de separar el

Dios de la fe del Dios de los filósofos es despojar a la fe de su objetividad[430]. Los Padres de la Iglesia mismos como Justino Mártir —quien había estudiado filosofía— reconocieron en su conversión al cristianismo que este era de hecho la vera philosophia, de modo que no dejaron de lado sus estudios filosóficos, sino que vieron en el cristianismo la compleción de la filosofía. Y esta posición no solo fue asumida en la Patrística sino que fue adoptada por muchos al menos hasta el siglo XIV.

Como he señalado, uno puede encontrar varios puntos de coincidencia intelectual y de convergencia entre Hegel y Ratzinger, al menos en lo que atañe a tesis fundamentales o principios. Ciertamente, como también se ha destacado, esto no garantiza que a partir de estas bases comunes lleguen ambos a las mismas conclusiones. Esto será discutido con más detalle en nuestras observaciones finales. Por lo pronto, resulta conveniente revisar otros ejes temáticos donde, en un primer momento, la cercanía entre nuestros autores es al menos plausible.

Preservación y transformación del cristianismo a través de la historia

Para Hegel el cristianismo puede ser concebido como una «religión consumada» (vollendete Religion)[431]. Al describir sus innovaciones y contribuciones, Hegel subraya el siguiente punto decisivo: «Fue el cristianismo, mediante la doctrina de la encarnación de Dios y la presencia del Espíritu Santo en la comunidad de creyentes, lo que por primera vez brindó a la consciencia humana una relación perfectamente libre con el infinito y con ello hizo posible el conocimiento conceptual del espíritu en su absoluta infinitud»[432]. La religión cristiana tiene para él, por tanto, un enorme valor especulativo que no puede ser equiparado al de ninguna otra religión. Pues no solo desde un nivel teórico la religión cristiana es capaz de vindicar a las personas sino también desde un punto de vista práctico como individuos: «Esta Idea llegó al mundo a través del cristianismo, según el cual el individuo como tal tiene un valor infinito dado que es objeto y fin

del amor de Dios, destinado para estar en esta relación absoluta con Dios como espíritu, y tener este espíritu yaciendo en sí mismo, es decir, el hombre en sí mismo destino a la libertad suprema»[433]. Por ende, desde una perspectiva hegeliana, ha sido un hito no solo por su enorme influencia cultural, histórica y social sino también por su legado intelectual y especulativo. Pues una tesis crucial no puede ser dejada de lado: el arte, la religión y la filosofía para Hegel comparten las mismas tesis y preocupaciones. Es solo en la manera de aproximarse a sus objetos que estas tres manifestaciones del espíritu absoluto difieren. Entre el arte, la religión y la filosofía es la última la que ocupa para Hegel el peldaño más elevado dado que no lidia con afectos o representaciones sino, en última instancia, con conceptos.

A pesar de lo anterior, sin embargo, uno ciertamente debe evitar creer que el cristianismo ha permanecido intacto desde su aparición hasta el día presente. Antes bien, lo que observamos según Hegel es que el cristianismo, a fin de llegar a ser lo que es, ha tenido que atravesar distintos procesos y transformaciones. Esto puede observarse en las Lecciones de historia de la filosofía donde describe el desarrollo por el cual el cristianismo, a través de los primeros Padres de la Iglesia, se ha formado en lo que es:

Sabemos que los Padres de la Iglesia eran hombres de una gran cultura filosófica y que introdujeron en la Iglesia la filosofía, principalmente la neoplatónica. Y llegaron a desarrollar así una doctrina cristiana basada en conceptos, con lo cual se remontaron por encima de las primeras manifestaciones del cristianismo en el mundo, en las que aquellos conceptos no existían aún. Todos los problemas referentes a la naturaleza de Dios, a la libertad del hombre, a sus relaciones con la divinidad, que es lo objetivo, al origen del mal, etc., etc., fueron tratados por los Padres de la Iglesia, quienes incorporaron a los conceptos de la doctrina cristiana todas las conclusiones a que llevaba el pensamiento con respecto a estos problemas[434].

Como es sabido, Hegel es el filósofo de la historicidad y el tópico de la religión no es relegado de esta aproximación general. En cierto sentido, por supuesto, tanto el contenido como el mensaje del cristianismo pueden ser considerados como eternos. Pero el cristianismo no existe de forma independiente de su desarrollo y de su propia historia:

La religión cristiana puede ser asida, por tanto, con relación a sus comienzos, y en este sentido es una reliquia del pasado. Pero el cristianismo es también un espíritu contemporáneo, vivo, que se ha penetrado a sí mismo desde aquel tiempo en adelante, y que se ha conducido a sí mismo a una consciencia más profunda. Por tanto, el hecho de que Dios sea trino sobre si esto se dice así o no explícitamente en la Biblia. Esto es literalismo. El espíritu de la comunidad, de la iglesia, el espíritu existente ahí, es espíritu efectivo, real. Cristo quiere estar en su comunidad e instruirla: «El espíritu os guiará a toda la verdad», pero no refiriendo la letra al texto. Y así, lo que está en la Biblia es, en tanto que conocido previamente, no todavía lo que es verdad. La iglesia, la comunidad, es la que reconoce la verdad, es la que ha recibido esta consciencia, el espíritu de verdad que, desde sí mismo, se ha llevado a sí mismo a determinar a la consciencia. Este es el fundamento de la religión, de la razón, y de la idea especulativa[435].

Los dos pasajes recién citados apuntan, en mi opinión, en una misma dirección: al hecho de que el cristianismo, como una manifestación en el tiempo y en el espacio, debe estar en relación con los desarrollos culturales, sociales, políticos y filosóficos. O dicho de otra forma hegeliana: el cristianismo mismo es un fenómeno cultural, social, político y filosófico. Pues sus núcleos doctrinales, sus dogmas, sus ritos y, por supuesto, sus nociones teológico-filosóficas son productos cuya madurez solo ha podido darse a través de experiencias y eventos históricos sumamente significativos. En este sentido, resulta muy sorprendente que Hegel le reproche al luteranismo (o que al menos lo acuse de cierta ingenuidad) por su intención de volver a un cristianismo que fuese estrictamente bíblico o escritural. En sus propias palabras: «Como es sabido el fin de la Reforma de Lutero, tal como él lo señalaba, consistía en devolver a la Iglesia la pureza

de su forma de los primeros siglos; sin embargo, ya bajo esta forma originaria vemos que la Iglesia es una trama de complicados conceptos y doctrinas acerca de la naturaleza de Dios y de sus relaciones con el hombre»[436]. Paradójicamente, una de las virtudes que Hegel encontrará en el luteranismo es precisamente la capacidad de poner al cristianismo en sintonía con los desarrollos y las necesidades del mundo moderno. Así pues, puede decirse que el objetivo de esta crítica no es otro que el señalar que el cristianismo tiene que ser consciente de su propio despliegue a lo largo del tiempo.

Antes de señalar algunos aspectos adicionales acerca de la reforma luterana en el pensamiento de Hegel, quisiera destacar de modo breve algunos elementos que el filósofo alemán considera cruciales en el marco de la historia universal y que favorecieron la consolidación del cristianismo como religión universal. Para Hegel el cristianismo tiene en efecto una misión epocal en tanto que provee una nueva concepción del ser humano. En primer lugar, Hegel enfatiza el hecho de que los seres humanos, desde el punto de vista cristiano, ya no pueden ser considerados esclavos. Con palabras elocuentes se expresa a este respecto: «La esclavitud no es algo que se desechó por los reyes; más bien, el cristianismo la concluyó. La abolición es mundana, pero el cristianismo es la verdadera humanidad»[437]. En segundo lugar, el cristianismo ha tenido un profundo impacto en la forma en la cual se ha conformado la vida ética a través de su noción sobre el valor infinito de la individualidad y de la persona. Por ello, Hegel afirma que, después del cristianismo, resulta impensable volver a la bella pero inocente vida ética de los griegos, donde todo estaba validado por la costumbre y el hábito: la vida ética debe estar ahora validada por el espíritu, y la «individualidad no debe ser sacrificada ya en interés de lo colectivo»[438].

En tercer lugar, un nuevo tipo de estado suprasensible ingresa en el mundo; por tanto, este Estado es diferente tanto del Estado que es una concreción sensible y organización como iglesia, y también diferente del Estado que concentra los asuntos políticos y jurídicos de la comunidad: «así pues, hay dos tipos de Estados: uno que es eterno dentro del tiempo, y otro que encarna los propósitos mundanos»[439]. Finalmente, como consecuencia de lo anterior, el estado político temporal debe encontrar una constitución

racional que le haga justicia a la naturaleza específica del ser humano: «La vida ética y el derecho no pueden existir a instancias de un mandamiento o un decreto externos […]. El ser humano está hecho internamente libre; esta libertad ha de ser ganada y mantenida a partir de los propios esfuerzos, y no puede ser trastocada a modo de mandamiento externo»[440]. De la mano con la abolición de la esclavitud aparecer en el cristianismo la afirmación de la libertad, lo cual implica que los seres humanos están llamados a determinar ellos mismos el modo en que ellos quieren vivir y tratarse los unos a los otros. «Por tal motivo, tanto la ley como el Estado deben estar justificados inherentemente en sus propósitos, deben ser independientes de intereses privados y de opiniones particulares»[441].

Para Hegel, todo lo anterior ha obtenido una particular importancia y prominencia en el mundo moderno desde la Reforma luterana. Pues, en su opinión, el catolicismo habría dejado de lado algunos de estos aspectos en algún punto en la historia. Es interesante notar que, según Hegel, ya en su época, la Iglesia Católica no exhibe más esta clase de negligencia: «la Iglesia del presente ya no se encuentra de ningún modo en la misma condición tras haber sido depurada en su interior por la Reforma»[442]. Sin embargo, no se puede negar que, en la época anterior, los intereses religiosos parecían haber estado subordinados a los intereses materiales y mundanos, lo cual tuvo el efecto de distorsionar la religión cristiana.

En este sucinto espacio es imposible presentar de forma íntegra la perspectiva hegeliana en torno al movimiento iniciado por Lutero[443]. Sin embargo, quisiera resaltar los siguientes aspectos que Hegel valora positivamente en relación con la Reforma. En primer lugar, la Reforma jugó un papel sumamente significativo en la revaloración de la libertad cristiana. Este movimiento contribuyó sustantivamente para revalorar la libertad del cristiano, y, en consecuencia, la del individuo y la de su propia consciencia. En segundo lugar, la interioridad de la fe es puesta por encima de las prácticas y los rituales. Esta fe, según Hegel, no es una fe en que tales o cuales eventos históricos ocurrieron. Por el contrario, «la fe es ciertamente sobre lo eterno, sobre la verdad que subsiste en y por sí misma»[444] —una doctrina que, curiosamente, Hegel, caracteriza como «enteramente católica», pero que es puesta de lado en la medida en que, en sus prácticas, los católicos dan más peso a las externalidades (milagros, eventos

fantásticos, reliquias, etcétera) que a esta certeza. En tercer lugar, esta interioridad de la fe no debe permanecer como puramente subjetiva sino que debe dar paso a un contenido objetivo: «La certeza subjetiva […] solo se convierte en auténtica cuando, en relación con su contenido, la subjetividad particularidad es abandonada; y esto ocurre solo cuando la verdad objetiva se convierte en la propia verdad. Lo que el sujeto hace suyo es la verdad, el Espíritu, la Trinidad»[445]. Es de esta manera que, en opinión de Hegel, uno va más allá de la mera voluntad natural y uno actualiza la libertad cristiana. Finalmente, esto da paso a un Estado que no se encuentra determinado por la autoridad tradicional —misma que estaba guiada por los intereses de la Iglesia desconectados de la realidad concreta— sino por aquello que los individuos determinan libremente. Este cambio en el Estado es una consecuencia del cambio en la concepción de la Iglesia misma —y esto, a tal punto, que Hegel llega tan lejos como a decir que el Estado moderno está basado en la Iglesia reformada. Esto no quiere decir que el Estado siga prescripciones religiosas de tal o cual institución; antes bien, lo que se afirma es que a partir de esta revaloración del individuo y de su libertad estas instituciones han progresado y que, por consecuencia, se han diferenciado ellas mismas en aras de su propio beneficio[446].

Pasemos ahora a revisar la perspectiva de Ratzinger con respecto a la relación entre cristianismo e historicidad. Este es de hecho un tópico central en su pensamiento. Ratzinger ha hablado en diferentes momentos acerca de la importancia de la historia y su relación con diferentes temas de la teología y el cristianismo en general. Su reflexión sobre este tópico está marcada por dos aspectos igualmente importantes. Por un lado, es verdad que la religión no puede ignorar el desarrollo de posiciones e instituciones culturales, políticas, sociales y científicas. Por otro lado, sin embargo, el cristianismo debe mantener en su interioridad y espíritu a Jesucristo, su vida y su acción salvífica, y hacerla presente cada día, eliminando con ello, en cierta manera, la brecha entre pasado y presente, y preservando ciertos elementos intactos a través de los siglos.

Para la aproximación general de Ratzinger resulta crucial afirmar que Dios, quien está fuera del tiempo, decide actuar en la historia a fin de mostrar y hacer conocer su plan de salvación, el mismo que se encuentra al final de los tiempos. De forma ineludible, pues, uno debe de reconocer que la

historia tiene una dimensión teleológica y soteriológica. Ratzinger considera la historia del cristianismo como una historia real, efectiva y salvífica «cuya dirección significa progreso y cuya actitud significa esperanza»[447]. Así pues, la historia avanza y se desarrolla en vistas a la salvación, con lo cual los seres humanos se encuentran paso a paso cada vez más cerca de este misterio.

Esta intención ha conducido a Dios a manifestarse a sí mismo en la historia, a unirse él mismo con ella, con lo cual se aproxima a la humanidad revelándosele y, después, volviéndose parte de ella a través de su Hijo. En este plan providencial, distintas cosas salen a la luz y distintos desarrollos acaecen, pero deben ser interpretados y comprendidos bajo la guía de la fe misma que aspira a algo perenne como es la vida eterna. Por ende, el cristianismo aparece de una manera particular y concreta en la historia —ligado a un lugar y un tiempo determinados, y en estrecha conexión y continuidad con la promesa al pueblo judío—, pero al mismo tiempo trasciende esas limitantes, con una aspiración de universalidad y eternidad[448].

De acuerdo con Ratzinger, este hilo conductor es decisivo, por ejemplo, en nuestra aproximación hacia la Escritura. La Biblia, que fue escrita hace muchos siglos y que da cuenta de eventos pasados, no por dicha razón se encuentra circunscrita en su mensaje y alcance. Como Ratzinger afirma, «la palabra de la Revelación histórica es definitiva, pero también inagotable, y permite seguir profundizando en ella»[449]. El Espíritu Santo continúa actuando como un intérprete de las Escrituras a través de la historia volviéndolas contemporáneas para todos los tiempos. De forma semejante a Jesús, el Espíritu Santo, como una de las personas de la Trinidad, no se encuentra en el tiempo, y sin embargo se encuentra presente en todas las épocas, lo cual produce el milagro de introducir el tiempo en el espacio de la eternidad[450].

El cristianismo tiene esta naturaleza dual en relación con el tiempo: «aparece en un lugar enteramente determinado de la historia»[451] y con todo no deja de ser eterno. Un tema paradigmático de esta índole dentro del cristianismo es el de la encarnación, dado que este fue el momento en que Dios, quien estaba fuera de la historia, se volvió un hombre e individuo en

el tiempo, con lo cual ingresó en la historia y adoptó la condición humana. Este evento constituyó uno de los primeros tópicos dogmáticos abordados por la Iglesia temprana. Y entonces se afirmó que Jesús —un hombre histórico— es Dios —un ser eterno—, y este «es» del Concilio de Calcedonia implica la encarnación de Dios. Se estableció, pues, que Jesús tiene dos naturalezas, y que es consubstancial con el Padre —quien es divino y trascendente— pero también con la humanidad. Es sobre esta base que los cristianos han creído que Jesús estuvo en el pasado pero que continúa haciéndose presente ahora, y continuará haciéndolo en un futuro. Esto es lo que significa creer «en la historicidad de la acción escatológica de Dios»[452]. Por ende, es posible afirmar, sin contradicción, en relación con Cristo que «él mismo es el puente entre el tiempo y la eternidad»[453]. Este último elemento aquí es de importancia crucial, dado que la manifestación de Dios dentro de la historia es algo que trasciende la historicidad misma.

De acuerdo con Ratzinger, la historia humana tiene una dimensión teleológica y escatológica. La historia tuvo un comienzo, pero está continuamente animada por la esperanza de la salvación, y terminará con el pleno establecimiento del Reino de Dios. En este sentido, es crucial enfatizar que la salvación esperada por el Cristiano no es ajena a la historia, sino que se encuentra dentro de la historia dado que la Palabra de Dios se encarnó, murió y resucitó. Por tanto, es posible hablar en su pensamiento de una profunda unidad de la historia.

En otros términos: uno no debe separar la historia divina, la historia humana y la historia de la salvación. Esta es la razón por la cual uno de los artículos cristianos de fe fundamentales es la fe en la creencia que Jesús de Nazareth es el Cristo, que Él se alzó entre los muertos, y que habrá una resurrección al final de los tiempos. En síntesis, para Ratzinger, el cristianismo no se puede desprender de ciertos eventos y fenómenos históricos. Incluso si el cristianismo continúa transformándose de tal o cual manera al paso de los siglos, no puede dejar en el pasado «la elección de Dios, que quiso hablarnos, hacerse hombre, morir y resucitar en un lugar y en un tiempo determinados»[454]. Esta es la razón por la cual el rito cristiano implica un elemento diacrónico, la oración al Padre y de los apóstoles, que al mismo tiempo incluye un momento local, extendiéndose desde Jerusalén a Antioquía, Roma, Alejandría y Constantinopla[455].

Por todos estos motivos resulta claro que el cristianismo no puede desprenderse de su historia. Pero ahora consideremos otra cuestión, a saber: en qué medida el cristianismo, sin renunciar a su esencia, también es sensible a los distintos cambios y transformaciones a los cuales la propia historia ha dado lugar. Para entender esto, es necesario tener en mente que la agencia de Dios dentro de la historia no ocurrió de una sola vez y en un solo momento; antes bien, esta ha ido manifestándose de forma gradual y progresiva, estableciendo las circunstancias y los medios adecuados para el cumplimiento de la promesa salvífica con la humanidad. Por tanto, la historia puede adquirir una lógica salvífica gracias a la fe.

De esta forma, según lo explica Ratzinger, el cristianismo no solo depende de verdades perennes y eternas. Dado que la Revelación de Dios es un proceso histórico y progresivo, la Revelación misma está relacionada con la interpretación de la historia. Esto permite a los seres humanos resignificar la historia de la salvación a través de sus capacidades, sus experiencias, y sus trasfondos comunes. De esta forma, la interpretación de la historia también está relacionada con la unidad de la verdad, misma que se manifiesta en diferentes modos a lo largo del tiempo. En pocas palabras: la verdad es una, pero esta se manifiesta de múltiples maneras a través de diferentes épocas y periodos.

Un ejemplo paradigmático de lo anterior es la teoría de la evolución. Aunque pudiera parecer que esta se opone a la Revelación toda vez que la Biblia habla de la Creación, una y otra no son intrínsecamente contradictorias, dado que para Ratzinger cada explicación tiene bases distintas a saber, una ontológica y otra fenomenológica. Por este motivo, uno no debe estar tentado a subordinar una a la otra: «Evolucionismo y fe en la creación pertenecen, a la vista de su última orientación, a dos mundos espiritualmente distintos, y no hay en absoluto interferencia alguna entre ellas»[456]. Antes bien, el creyente debe ser capaz de comprender ahora de manera distinta los eventos de la salvación a la luz de nuevas posiciones científicas. A este respecto, Ratzinger afirma: «el creyente ha de dejarse informar por la ciencia, que le demuestre que la forma en que había creído en la creación ya es insostenible»[457].

La postura de Ratzinger es, por tanto, extremadamente sugerente. Al tener como referencia directa el caso de Galileo, Ratzinger no está dispuesto a leer la Biblia como si fuese un documento de ciencia natural. Antes bien, se percata de la necesidad de estudiar el texto sagrado como uno que, en algunos de sus aspectos, puede ser leído e interpretado de manera diferente, sin comprometer, por supuesto, el compromiso de la fe de ver el origen último de la espiritualidad y la trascendencia humanas en Dios. La pedagogía divina y salvífica también ha conducido a estos cambios: formas de leer la palabra de Dios que, en otros tiempos, podrían haber estado plenamente acreditadas dan pie a otras formas que, sin refutar a las previas, colocan a estas en un horizonte más amplio de comprensión, dado que la agencia providencial de Dios en la historia ha hecho posible asir estas preguntas de manera distinta. Sin lugar a dudas, no es posible hablar en este terreno de «progreso» así sin más, como si se hablara de tecnología moderna. Como hemos enfatizado, lo que está en juego aquí es la dialéctica entre lo divino y lo temporal que permea las esferas más profundas de la fe y de la razón. Y Ratzinger indudablemente ha sido uno de los pensadores más brillantes en entender estas complejas relaciones e interacciones.

Comunidad e Iglesia

Aunque uno puede hablar de una evolución intelectual de Hegel a través de distintos periodos, uno de los tópicos que permanecen más o menos definidos a través de su itinerario intelectual es su concepción del cristianismo como una religión donde hay un sentido profundo de comunidad. Para Hegel, la experiencia y la religión cristianas son impensables sin un fuerte sentido de vínculo entre los seres humanos quienes, con base en las enseñanzas de Jesús, están dispuestos a conducir y llevar sus vidas de cierta u otra manera. Me atrevería a decir incluso que, en el pensamiento hegeliano, no hay otra religión que pueda presumir de lograr algo semejante. Esto puede verse de manera muy ejemplar a lo largo de toda la Fenomenología del espíritu, donde ninguna religión de la naturaleza logra algo análogo. Y si Hegel lidia con las prácticas y los ritos de la

religión griega, esto lo hace únicamente con el afán de mostrar que, en la misma, la divinidad solo es adorada de una forma parcial y sesgada, sin dar pie a una verdadera hermandad entre los seres humanos. Dicho en una palabra: podría decirse que los griegos exaltaron diversos aspectos de la humanidad de forma fragmentaria, sin tener el perfecto modelo de lo humano que solo hallamos en Cristo. Y sin este modelo, como cabría esperar, no puede materializarse una comunidad de sujetos que se interpreten a ellos mismos bajo un ideal común. En palabras de Hegel:

En la desaparición de la existencia inmediata de lo sabido como esencia absoluta adquiere lo inmediato su momento negativo; el espíritu sigue siendo el Sí-mismo inmediato de la realidad efectiva, pero como la autoconciencia universal de la comunidad, que descansa en su propia sustancia, así como esta es en dicha conciencia sujeto universal; no el singular para sí, sino conjuntamente con la conciencia de la comunidad, y lo que es para esta es la totalidad completa de este espíritu[458].

Ciertamente, al comienzo de su itinerario intelectual, Hegel de hecho cuestionó el poder y el alcance de esta comunidad. Aunque, como se ha mencionado, él pensó que Jesús había establecido una nueva manera de pensar la interacción humana, dicho modelo habría de fracasar frente a lo que él denominó como «positividad» en sus primeros escritos teológicos. En otros términos: el cristianismo terminó osificándose para el joven Hegel y convirtiéndose en una serie de reglas, dogmas y patrones rígidos que eran contrarios a las enseñanzas de Jesús. Una tesis particularmente famosa de este Hegel de juventud es aquella según la cual Jesús se volvió cada vez más consciente de la adoración y la veneración hacia su persona. Por este motivo, advirtió que el mensaje que él había venido a enseñar no podía estar atado a su individualidad. Esto explicaría, de cierto modo racional, la necesidad de su sacrificio. Desde la Fenomenología del espíritu en adelante, sin embargo, la imagen general cambia un tanto en su pensamiento. En primer lugar, la positividad es entendida como un momento dialéctico y necesario del espíritu, el cual, en su desenvolvimiento de aprendizaje y autoconocimiento a través de la historia, se ve forzado a pasar por dicha

estación. Pero más importante que aquello es la idea de que Cristo, en realidad, resurge en su comunidad por medio de la integración que hacen los creyentes de las enseñanzas cristianas dentro de sus propias vidas. Así se lee esto en la Fenomenología:

La muerte del hombre divino como muerte es la negatividad abstracta, el resultado inmediato del movimiento que solo termina en la universalidad natural. Esta significación natural la pierde la muerte en la autoconciencia espiritual, o la muerte deviene su concepto hace poco mencionado; la muerte cesa de ser lo que de modo inmediato significa, el no ser de este algo singular, para transfigurarse convirtiéndose en la universalidad del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita diariamente en ella[459].

Ya desde esta aseveración, independientemente si se es católico o protestante, es posible perfilar una fuerte crítica desde un punto de vista cristiano más ortodoxo. Dado que, si es cierto lo que San Pablo afirma, a saber, «si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe» (1 Cor 15,14), entonces la perspectiva que Hegel ofrece no hace plena justicia al mensaje salvífico. Ciertamente, Hegel nunca niega explícitamente el dogma de la resurrección. Pero dado que explícitamente él censura el lenguaje religioso que apunte hacia un más allá (algo que, utilizando la jerga hegeliana posterior, no sería otra cosa más que una forma de «mala infinitud»), debe pues pensarse que la caracterización de la resurrección en estos términos no es accidental. Esta conjetura se confirma cuando uno observa que para el filósofo alemán el lenguaje religioso permanece atado a lo que él llama Vorstellung o representación:

Esta forma del representar constituye la determinidad en la que el espíritu, en esta su comunidad, se torna consciente de sí. Esta forma no es todavía la autoconciencia del espíritu que ha llegado a su concepto como concepto; la mediación no es todavía perfecta. Se da, por tanto, en este enlace del ser y

el pensamiento el defecto de que la esencia espiritual lleva todavía consigo una escisión no reconciliada en un más acá y un más allá. El contenido es el verdadero, pero todos sus momentos, puestos en el elemento de la representación, tienen el carácter de no ser conceptualizados[460].

Si tomamos en cuenta lo anterior, es claro por qué para Hegel la religión no es la forma suprema del espíritu absoluto sino más bien la filosofía. Aunque la religión cristiana es la más completa y perfecta entre las religiones, esta se encuentra limitada, por así decirlo, bajo sus propios recursos expresivos. Hablando estrictamente desde la filosofía hegeliana, no sería insensato decir que la religión cristiana da en el blanco, pero lo hace bajo medios que no son los más adecuados. Por esto, es necesario hacer el tránsito al concepto, al Begriff. Con respecto al tema de nuestro interés, posiblemente sería necesario decir que la noción de comunidad cristiana tendría que ser revaluada desde el punto de vista que ofrece la filosofía especulativa, a fin de concebir los patrones intrínsecos de racionalidad que brindan el verdadero fundamento a esta forma de interacción y coexistencia humanas.

Dirigiendo nuestra atención a Ratzinger ahora, uno debe afirmar, de entrada, que para él la comunidad de la Iglesia difícilmente puede ser separada de la fe y de los sacramentos, dado que es a través de estos dos elementos que la noción de un pueblo de Dios encuentra su fundamento pero también su continuidad y consistencia.

En contraposición a Kierkegaard o a Schleiermacher, la fe para Ratzinger no es algo que pueda ser realmente vivido desde un nivel estrictamente individual. Él explica en la Introducción al cristianismo que la fe no resulta de los pensamientos individuales y de la mediación, sino que es el producto del diálogo con los otros, de escucharlos y de recibir sus ideas. La fe depende de algo exterior a uno mismo. Requiere de un intercambio «del ‘yo’ y el ‘tú’ que lleva al hombre al ‘nosotros’ de quienes creen lo mismo»[461]. Así pues, es a través de este «nosotros» como un grupo de personas que dialogan que el pueblo de Dios, como comunidad, se genera. La comunidad no puede dispensarse en la vida cristiana, toda vez que produce una plenitud que de otra manera no podría generarse. Esta comunidad es especial pues provee a los individuos de bienes que de otra

manera no podrían obtener. Por esta razón, Ratzinger afirma que «solo mediante la incorporación a la comunidad de vida de la fe puede abrirse la palabra de la fe»[462].

Desde los origines del cristianismo fue fundamental el hecho de que esta comunidad pudiera consolidarse antes de que los dogmas alcanzaran su forma propia. Los miembros de la comunidad se distinguían por medio de un símbolo —un término que proviene de la palabra griega symballein, misma que significa unir o fundir. El símbolo en cuestión era la profesión bautismal de fe. Y tal como en los antiguos rituales las partes diferentes de un símbolo tienen que ser conjuntadas a fin de crear la unidad y el reconocimiento mutuo, así los cristianos estaban unidos o reunidos por medio de un símbolo que conjuntaba la fe de los creyentes y los unía en única comunidad.

En palabras de Ratzinger: «Symbolum es la parte que necesita otra con la que unirse, creando así reconocimiento mutuo y unidad. Es expresión y posibilidad de unidad»[463]. Por la misma razón, el cristianismo no es algo que devenga en soledad o aislamiento, sino que deviene en el encuentro con el otro, donde uno va más allá de la mera individualidad. En la comunidad de principios compartidos y una forma común de vida, uno acepta a los otros y la voluntad de Dios, fortaleciendo con ello los vínculos entre todos los miembros.

De ahí que la profesión de fe, la palabra y la unidad sean necesarias para conformar «la comunidad llamada Iglesia»[464]. En opinión de Ratzinger, «la fe cristiana no es una idea, sino vida»[465] misma que se hace presente a través de una existencia comprometida que reúne teoría y práctica, logos y ethos. Por ello, dirá también que «la fe cristiana es también un ethos»[466], y este solo puede ser alcanzado a través de la comunidad. La noción de comunidad e Iglesia se conjugan con el tema sacramental, dado que los sacramentos no son un simple acto litúrgico, sino un camino, un proceso o sendero que requieren de la acción del hombre, de su entendimiento y de su voluntad[467].

Para Ratzinger ser cristiano es esencialmente ser comunitario porque el Dios cristiano es lo opuesto a la soledad: «Dios no es soledad sino ek-stasis,

salida total de sí»[468]. Él es el Dios trinitario que es el fundamento de la comunión. Volverse trinitario implica volverse miembro de la communio, lo cual implica dejar atrás la individualidad e ingresar a la colectividad[469]. Por esta misma razón, cuando uno profesa el Credo, el símbolo, el «yo» que se profesa no es individual sino colectivo: «El yo del credo abarca, pues, también el paso del yo privado al yo eclesial»[470]. En consecuencia, en la forma de un sujeto, el credo ya presupone estructuralmente la identidad de la Iglesia. La identidad solo se expresa propiamente en la communio eclesial: «Es un acto de communio, por medio del cual uno se deja integrar en la communio de los testigos, de tal manera que, en ellos y a través de ellos, tocamos lo intocable, oímos lo no-oíble, vemos lo invisible»[471].

Como puede apreciarse, esta comunidad no solo es ética sino mística en su naturaleza, dado que es el sacramento a través del cual el creyente obtiene fe y pertenencia en la Iglesia. La fe del creyente proviene directamente de Cristo, la cual la transmite a la Iglesia a través del bautismo. Por tanto, la fe no solo busca la relación individual entre Dios y el bautizado, sino que busca una relación con un Dios que es comunidad y que se ha comunicado con otros. En suma, la fe no es solo un «yo» y un «tú» sino también un «nosotros», una comunidad. Para Ratzinger, el sacramento del bautismo inicia una nueva comunidad: la comunidad de creyentes en la cual ingresa la persona bautizada. De la misma manera, al ser bautizado, la persona entra inmediatamente en la existencia misma del Hijo y, de cierto modo, es resucitada tal como el Hijo. El nuevo miembro recibe una nueva existencia, y esto forma parte de una nueva y más grande comunidad cuyo propósito es rezar al Padre. Este es un principio tan central que no es una exageración decir que «no hay fe sin la Iglesia»[472]. El bautismo hace posible pertenecer a la comunidad, a la Iglesia, cuyo propósito es conducir a todos unidos hacia Dios.

En conclusión, en el pensamiento de Ratzinger, puede decirse lo siguiente: «si la fe no es producto de la propia invención y si la comunidad es uno de sus elementos esenciales, el bautismo es la forma necesaria de hacerse creyente»[473]. Por tanto, vivir la fe o caminar hacia Cristo significa siempre atraer a aquellos que quieran constituir un solo cuerpo. La dimensión eclesial del bautismo «aparece ya así, en la fórmula trinitaria»[474]. En otras palabras, uno debe ser parte de esta comunidad de bautizados quienes

comparten sus creencias a fin de ser capaz de poner la fe en práctica. El «pueblo de Dios» es una categoría que trasciende cualquier ideal ético o político. Antes bien, es una noción que hace posible concretizar y encarnar todo lo que Dios quiere para con la humanidad.

Conclusión

Tras haber pasado revista de los autores, considero que estamos en una mejor posición para establecer algunas tesis importantes. En primer lugar, pienso que resulta claro que existen puntos de acuerdo en los cuales, al menos desde un nivel general, existe una significativa coincidencia entre los autores. Para volver al primer caso analizado, me parece claro que Hegel y Ratzinger buscan enfatizar, en su interpretación general del cristianismo, la influencia central del pensamiento griego. Para ambos autores, la definición de premisas dogmáticas y teológicas fundamentales no habría podido ocurrir sin la mediación griega. Desde el punto de vista providencial y teleológico de la historia, habría pues que pensar que este encuentro entre Atenas y Jerusalén tuvo una razón profunda de ser. Pero esto no está limitado en nuestros autores a una simple expresión o formulación cultural afortunada. El encuentro entre Jerusalén y Atenas es también un signo inconfundible de la racionalidad interna de esta nueva fe y de esta nueva religión. Pues sus contenidos no están ahí simplemente para ser sentidos sino también para ser pensados. La naturaleza radical de la nueva versión que el cristianismo ofrece también yace en el hecho que esta religión invita —en virtud de sus propios fundamentos— a usar la razón y cultivarla, así como a encontrar el balance justo entre aquello que nuestro intelecto puede descubrir y aquello que está manifestado por Dios en la historia y que empieza a ser transmitido a través de la tradición y el culto desde los apósteles en adelante.

Y es precisamente aquí donde, en mi opinión, ya encontramos uno de los principales desacuerdos entre Hegel y Ratzinger. Pues mientras que el primero —animado por su confianza en la razón propuesta por el

cristianismo— pretende dar cuenta de una forma totalmente racional de la religión y la fe, el segundo considera que esta razón debe tener ciertos límites o humildad —o bien, en todo caso, si la razón misma ha de ser expandida, como Ratzinger concedería, esto ocurre mediante el auxilio de la razón divina que es aceptada por la fe humana; la razón divina no puede ser equiparada sin más con la razón humana. De cierta manera, pues, podemos ver cierta hybris en el pensamiento hegeliano, dado que este pretende dar cuenta, desde el punto de vista humano, de la totalidad de lo divino. En el pensamiento de Ratzinger, por el contrario, lo que encontramos es una propuesta que abre un espacio para que la razón misma sea iluminada por la fe, con lo cual se previene que la mera razón humana haga asertos que como tal no le corresponden. En este sentido, un carácter distintivo de la propuesta de Ratzinger es salvaguardar un espacio para la otredad y alteridad de lo divino. Un espacio que, en última instancia, no pretende estar dominado o explicado de forma totalizante por la razón humana misma[475].

En relación con el segundo punto, encontramos de entrada, nuevamente, un punto de vista común: la apertura al pensamiento histórico por parte de Hegel y Ratzinger. La mirada aguda de ambos pensadores se muestra, de hecho, en su capacidad para situar al cristianismo dentro del marco de categorías culturales, históricas y sociales. En otras palabras, el cristianismo, como mero dictado o prescripción de la razón pura, es para ellos inconcebible. Dado que el cristianismo está inscrito en la historia, resulta necesario considerar que cada época lo asimila e interpreta bajo coordenadas que no son siempre las mismas. En este sentido, ambos pensadores ven la necesidad, por un lado, de ajustar ciertas prácticas al momento presente y, por otro lado, de reinterpretar, a través de la distancia histórica, ciertas tesis cristianas fundamentales. Lo anterior no ocurre para desacreditar dichas tesis, sino para presentarlas bajo una nueva luz en vistas de los cambios y desarrollos en el orden social, histórico y científico. De nueva cuenta, este correcto diagnóstico hegeliano es conducido, al final del día, a un exceso, dado que, hablando en términos amplios, nada en el cristianismo permanece fuera del orden de la inmanencia y de la historicidad. Por esta razón, resulta difícil encontrar en la propuesta hegeliana la aproximación más moderada que encontramos en Ratzinger, a saber: la de un orden histórico de desarrollos que está subordinado a un

orden trascendente y atemporal. Dejando de lado el hecho de que el carácter salvífico del cristianismo pareciera quedar extremadamente diluido en el pensamiento hegeliano, lo que resulta aquí de importancia es que este pensamiento de la inmanencia no puede sino considerar al cristianismo como un fenómeno cultural particularmente destacado. En otras palabras, lo que quiero decir es que si el cristianismo no tiene una verdadera salvaguarda en un orden supratemporal, las puertas quedan en principio abiertas para cambiar todo respecto al mismo, con el riesgo, al final del día, de verlo tan alterado hasta el punto de hacerlo irreconocible.

Finalmente, en relación con el último tópico nos topamos con una situación similar. En primera instancia, observamos una coincidencia fundamental en el hecho de que Hegel y Ratzinger conciben al cristianismo como una religión que invita a la convivencia y a la comunidad. Para ellos, el cristianismo es, en sus rasgos fundamentales, impensable desde una esfera de aislamiento o reclusión. El Dios trinitario mismo es un Dios de tres personas que promueven la interacción y la comunidad. Este diagnóstico es particularmente ilustrativo de cara a las apropiaciones del cristianismo que han ignorado este hecho fundamental. Sin embargo, de nueva cuenta, encontramos en el caso hegeliano ciertos elementos problemáticos. Por un lado, en su tratamiento de la comunidad cristiana, hallamos de nueva cuenta la intención de subsumir los elementos de trascendencia del discurso divino a las categorías lógicas de la inmanencia: de ahí la necesidad de transitar de la Vorstellung al Begriff. Dejando de lado un análisis del dogma cristiano, esta apuesta teórica hegeliana parece hacer violencia tanto a los textos sagrados como al mensaje cristiano mismo. En segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, Hegel parece ubicar el carácter distintivo del cristianismo en sus aspectos políticos y sociales. En su enfoque, pues, pareciera ser que el cristianismo solo puede hallar un cumplimiento en el aquí y en el ahora. Pero esto claramente no puede ser el caso. Aunque es innegablemente cierto que, por ejemplo, muchas ideas contemporáneas acerca de la dignidad humana y los derechos humanos provienen del pensamiento cristiano, resulta evidente que hacer del cristianismo únicamente una sobresaliente posición ético-política sería equivalente a caricaturizarlo. Pues, en realidad, si el cristianismo puede ser tal postura en materia ética y política, esto ocurre en virtud de la tradición de fe y sacramentos que yace en el fundamento de la comunidad cristiana. El

compromiso y el cuidado que cada Cristiano tiene hacia sus prójimos como hijos de Dios no puede ser traducido en un lenguaje secular sin pérdidas importantes. Sin dudas, nadie puede negar que progresos en materias tales como los derechos humanos han ocurrido por medio de un proceso de secularización. Pero estos triunfos no deben confundirnos y hacernos creer que toda la tradición cristiana podría ser traducida sin que algo importante sea dejado de lado. Al preservar el sentido de comunidad cristiana basado en la tradición apostólica y sacramental, el cristiano afianza un camino de redención para la humanidad que no se agota ni tendrá lugar en la esfera de la ética y de la política.

Con estos argumentos, lo que he tratado de hacer en este estudio es seguir un camino distinto a aquel de los intérpretes que, con base explícitamente en lo que Ratzinger dijo acerca de Hegel, han tratado de evaluar la relación entre estos pensadores. Por supuesto, semejante estudio tiene sus méritos y sus ventajas[476]. Pero he tratado de evitarlo en la discusión presente por la siguiente razón: considero que sería injusto esperar de Ratzinger una contribución exegética sofisticada como la que puede encontrarse en la discusión scholar más refinada de los autores de la tradición filosófica occidental. La estrategia seguida aquí ha sido un tanto diferente, y ha consistido en observar las propuestas sobre la naturaleza del cristianismo por parte de ambos autores, destacando sus similitudes y diferencias a fin de juzgarlos desde un punto de vista más sistemático. Como puede apreciarse, no he hecho referencia particular al hecho de que un autor es católico y otro protestante. Pero desde la vista adoptada aquí, esto no ha sido relevante, toda vez que los desarrollos aquí discutidos han estado basados en una comprensión general de la fe cristiana desde el horizonte de la filosofía de la religión. Y ya desde este punto de vista considero que algunas cosas resultan claras: ambos autores son brillantes y agudos al detectar dimensiones de la fe cristiana que, desde otros frentes teóricos, han sido rechazadas o tratadas marginalmente en el mejor de los casos. Por el contrario, lo que he buscado enfatizar es que en tópicos como el de la mediación del pensamiento griego, la dimensión histórica del cristianismo, y el sentido de comunidad en este último son claves para la comprensión de esta religión como tal. Pero donde hemos encontrado divergencias entre los autores ha sido, principalmente, en el interés de Hegel de evitar una perspectiva de trascendencia y en encapsular a la fe cristiana desde el punto

de vista del pensamiento especulativo. Y sobre esta y otras materias, las propuestas sugeridas por Ratzinger resuenan como un importante correctivo que enmienda los asertos de la razón cuando parecen ser excesivos o cuando distorsionan aquello de lo que buscan apropiarse. Ciertamente, con lo dicho en el presente estudio no pretendo haber agotado todo lo que podría ser dicho sobre los vínculos entre ambos pensadores. Espero, no obstante, contribuir con esto a un diálogo que estimo no solo posible sino continuado entre aquellos que se ocupan de estas importantes temáticas.

Eduardo Charpenel

VII. Augusto Comte: Ciencia, razón y religión

El positivismo de Augusto Comte pretendió que el avance de la ciencia experimental y sociológica llevara a un nuevo ser humano y a una nueva sociedad dirigida por científicos que garantizarían «el orden y el progreso», como campea en la bandera de Brasil, bajo su influencia.

Sin embargo, en nuestro tiempo asistimos a una serie de dramas que pueden explicarse por un avanzado desarrollo tecnológico que no terminó tan bien como auguraba el filósofo francés, debido a que faltó el acompañamiento de la ética: desde las guerras recientes, la manipulación de los datos por parte de grandes compañías, pasando por las posibilidades que ofrece la ingeniería biomédica, hasta el progreso de algunas naciones con injusticias para muchas otras.

Pese a ello, no se deben cargar las tintas sobre el papel de Comte, cuya obra fue solo una muestra del estado de su tiempo, del «progresivo alejamiento de Dios que se estaba operando en el mundo, y más en concreto el paso operado por el humanismo radical desde el ámbito de la filosofía al de las ciencias, característico del ambiente cultural de las primeras décadas del siglo XIX»[477].

En este capítulo se estudia el análisis de Joseph Ratzinger sobre el influjo de Comte en la cultura contemporánea, se sistematizan las respuestas que el teólogo alemán ofrece a los desafíos del filósofo francés y se brindan las propuestas de avance que Ratzinger formuló incluso en su magisterio pontificio.

La ley de los tres estadios

Desde sus tiempos de profesor universitario, Joseph Ratzinger ha dado muestras de apertura y diálogo con el mundo de las ciencias naturales. Por ejemplo, en sus memorias recuerda que desde la juventud seguía «con interés los nuevos desarrollos de las Ciencias Naturales. Se creía que con el cambio dado por Planck, Heisenberg o Einstein, la ciencia estuviese de nuevo en el camino hacia Dios. La orientación antirreligiosa, que había alcanzado su apogeo con Haeckel, se había quebrado y eso infundía nuevo ánimo»[478].

Sin embargo, en sus análisis teológicos del mundo contemporáneo también ha denunciado que en el origen de varios problemas actuales se encuentra el positivismo inspirado en Augusto Comte (1798-1857). Si bien no son muchos los textos en los cuales lo confronta directamente, sí son amplias las referencias a las consecuencias de su pensamiento, especialmente de la famosa ley de los tres estadios[479]:

Cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto; el estado científico o positivo […] De ahí resultan tres clases de filosofía o de sistemas generales de concepciones sobre el conjunto de los fenómenos, que se excluyen mutuamente: la primera es el punto de partida necesario de la inteligencia humana; la tercera, su estado fijo y definitivo; la segunda solo está destinada a servir de transición[480].

El estado teológico en realidad es mitológico, y corresponde a las manifestaciones de la religiosidad natural del ser humano que buscaba explicaciones sobrenaturales para los eventos de los cuales desconocía las causas, pero que también pretendía establecer una relación personal con el ser al que se sentía llamado. De acuerdo con Ratzinger, este período es el comienzo de «una historia real, un camino que progresa y genera esperanza»[481].

Además, en el pensamiento de Comte el estado científico o positivo, que es fijo y definitivo, incluye como ciencia más compleja, como ciencia final, la Física social o Sociología, que es la encargada de estudiar la sociedad y las conductas humanas y de coordinar el desarrollo de todo el conocimiento[482]. No obstante, la propuesta de una ley de la historia con el consiguiente mito del progreso humano fue considerada problemática desde el comienzo: Durkheim «se vio obligado a excluir las dinámicas sociales de la sociología para darle un estatus verdaderamente científico»[483].

Al planteamiento de Comte se le critican sus faltas de rigor[484], su esquematismo y que en la historia no se han dado los tres estadios en periodos sucesivos como él los propuso, sino que ha habido confluencia de varios al mismo tiempo. Paradójicamente, Comte buscó transformar la ciencia en filosofía (en el Curso de filosofía positiva) y la filosofía en religión (en el Sistema de política positiva)[485].

Pero el planteamiento positivista le sirve a Ratzinger para presentar su tesis sobre el papel del cristianismo, que evade la crítica de Comte al ponerse en un nivel distinto al que le asigna la ley de los tres estadios. De hecho, el teólogo alemán reafirma que en los primeros tiempos filosofía y cristianismo se compenetraron, de acuerdo con las representaciones artísticas de Cristo como el perfecto filósofo: «ya en la primera mitad del siglo II el mártir Justino había caracterizado al cristianismo como la verdadera filosofía»[486].

En su obra Introducción al cristianismo, el joven profesor de Tubinga asumió la ley comtiana y propuso que la fe cristiana es un positivismo[487]. A esto le llama, con razón, el «escándalo cristiano». Y cuando hace un planteamiento retórico para sugerir que quizás sería innecesaria la estrategia del Dios cristiano de revelarse como una persona humana, propone la tentación de pensar si «¿no ha llegado la hora de que el hombre, superada la infancia, despierte del sueño, se restriegue los ojos, rechace ese sueño tonto por muy bonito que sea, y entre sin rodeos en ese potente conjunto en el que está inserta su vida que, al aceptar su insignificancia, adquirirá un nuevo sentido?»[488]. Es fácil establecer la analogía entre el sueño tonto infantil y los dos primeros estadios de la ley de Comte.

Ratzinger comienza su argumento con la historia del credo cristiano en occidente, el cual «permanece, por así decir, dentro del carácter positivista de la historia cristiana»[489]. Ya adelantamos que el cristianismo no se da por aludido con el estado teológico o ficticio que propone Comte. Pero en el planteamiento de Ratzinger va incluso más allá del estado metafísico o abstracto.

Con base en el aforismo de san Pablo: «La fe nace del mensaje que se escucha» (Rom 10,17), el teólogo bávaro explica el origen del acto de fe en un diálogo, no en una reflexión individual. A diferencia de la filosofía, la fe no nace de la lectura o de la cavilación, sino de la audición, lo cual implica que «es aceptación de lo que no me puedo imaginar». El pensar en la fe «es siempre reflexión sobre lo que antes se ha oído y recibido»[490]. Otra característica del positivismo de la fe cristiana es la «supremacía de la palabra anunciada sobre la idea, de forma que no es la idea quien crea las palabras, sino que es la palabra predicada la que señala el camino al pensamiento»[491].

Además del positivismo de la fe y del primado de la palabra, se agrega el carácter social de la fe, que es otra diferencia con la estructura individualista del pensar filosófico, porque la fe «es sobre todo una llamada a la comunidad, a la unidad del espíritu mediante la unidad de la palabra; su sentido es, ante todo, social: suscitar la unidad del espíritu mediante la unidad de la palabra»[492].

Para el joven Ratzinger, el primer estadio de Comte podría pertenecer a algunas manifestaciones religiosas de tipo mítico. El segundo estadio, a la estructura del razonar filosófico. Pero el cristianismo entra con pleno derecho en el tercer estadio. Y no porque le falte rigor metafísico, ya que «la fe, en su ser más íntimo, promueve la búsqueda filosófica de la verdad»[493].

Treinta años más tarde, el cardenal Ratzinger pronunció en París una conferencia que es otro punto de referencia para estudiar sus relaciones con el filósofo francés. Allí el prefecto de la fe intentó esclarecer la pregunta sobre cómo el cristianismo, en sus orígenes, contempló su pretensión de ser la religión verdadera en medio del cosmos de las religiones[494].

Para lograrlo, ofreció el ejemplo de la confrontación de san Agustín con las tesis de Varrón. Este autor definía a Dios como el alma del mundo, pero que no recibía ningún culto. En la filosofía antigua, «la verdad y la religión, la inteligencia racional y el ordenamiento del culto se hallan en dos planos completamente diferentes». El mundo de la religión no pertenecía al orden de la realidad, sino al de las costumbres. Los dioses no habían creado el Estado, sino al revés. La religión cumplía un papel político. A partir de esas premisas, Varrón distinguió tres clases de teología: en primer lugar, la mítica o poética; en segundo término, la civil, política o popular y, por último, la teología natural, física o filosófica[495].

La teología natural era desmitologización, Ilustración, crítica científica. El culto (la religión) y el conocimiento quedaban desligados, yuxtapuestos como dos esferas separadas. En esta tesitura, «Agustín, sin vacilar, sitúa al cristianismo en el ámbito de la 'teología física', en el ámbito de la ilustración filosófica»[496].

En la misma senda de los apologetas del siglo II, de san Pablo en la carta a los romanos, y de san Agustín frente a Varrón, Ratzinger concluye que «el cristianismo tiene sus precursores y su preparación interna en la ilustración filosófica, no en las religiones». Más aún: el cristianismo no se basa «en imágenes y vislumbres míticos», sino que se relaciona con lo que percibe el análisis racional de la realidad acerca de lo divino.

A la luz del discurso de Pablo en el Areópago, Ratzinger infiere que «la fe cristiana no se basa en la poesía ni en la política, esas dos grandes fuentes de la religión, sino en el conocimiento». La conclusión del cardenal es palmaria: «el cristianismo se consideraba a sí mismo como victoria de la desmitologización, como victoria del conocimiento y, con él, como victoria de la verdad»[497].

En definitiva, Ratzinger es fiel a su principio metodológico: «la fe no crece a partir del resentimiento y de la refutación de la racionalidad, sino de su afirmación fundamental, y de su inscripción en una racionalidad más amplia»[498]. Por ese motivo, su respuesta a la crítica de Comte sobre los estadios es que el cristianismo se encuentra en el tercer estadio: es científico y positivo[499]. Es más: el tercer estadio, la Ilustración, «es de origen

cristiano y no por casualidad, o a título exclusivo, nació en el ámbito de la fe cristiana»[500].

Comte, modernidad y libertad

En el comienzo de su Introducción al cristianismo, Ratzinger asume pacíficamente la ley comtiana de los tres estadios. Sin embargo, aclara que tanto la magia, como la metafísica y las ciencias naturales tienen que ver con la fe: «todas pueden ayudarle, pero también todas pueden ponerle trabas». Y propone una manera de superar la reducción a la apariencia que conlleva el positivismo: «pensar lo impensado y presentar a la conciencia la problemática de tal orientación»[501].

Para lograrlo, aporta dos estadios nuevos a su historia del pensamiento moderno: el nacimiento del historicismo y el paso al pensar técnico. En el primer período resalta a Vico (1688-1744), pero incluye a Descartes (1596-1650) y a Kant (1724-1804). El punto clave es cuando Vico estableció el cambio de la ecuación escolástica «verum est ens» (el ser es verdad porque es obra de Dios, que es el entendimiento por antonomasia) por la formulación «verum quia factum». Para Ratzinger, «esta fórmula señala el final de la vieja metafísica y el comienzo del auténtico y peculiar espíritu moderno»[502].

En la antigüedad y la Edad Media, todos los seres eran idea, pensamiento del espíritu absoluto, logos, razón, verdad. «El hombre puede pensar porque su propio logos, su propia razón, es logos del único logos, pensamiento del pensador originario, del espíritu creador que impregna el ser». Sin embargo, la obra humana era contingente y efímera. Por eso, incluso hasta Descartes, se «creía que el saber de las cosas humanas era solamente techne, capacidad artesanal, no verdadero conocer ni, por tanto, verdadera ciencia».

Vico «cambió radicalmente el canon de verdad de la Edad Media [...] dando así expresión al giro fundamental del espíritu moderno. Solo ahora es

cuando comienza la postura que da origen a la ‘época científica’, en cuyo desarrollo estamos inmersos»[503].

Este viraje significa que «la historia, a la que antes se despreció y consideró como acientífica, se convierte, junto con las matemáticas, en la única ciencia verdadera». Es en este contexto donde aparece la única mención con nombre propio del fundador de la sociología en la Introducción al cristianismo: «Con Hegel, y aunque en modo diverso también con Comte, la filosofía pasa a ser una cuestión de la historia»[504].

Cabe recordar aquí el resumen de la historia según el planteamiento de Comte: «esta historia puede ser dividida en tres grandes épocas, o estados de civilización […] La primera es la época teológica y militar […] La segunda es la época metafísica y legalista […]; en fin, la tercera es la época científica e industrial»[505].

El historicismo influirá en la filosofía con Hegel, en la teología con Baur, en la economía con Marx y en las ciencias naturales con Darwin. Por esta vía, el mundo perdió solidez, pasó a ser un proceso evolutivo que solo se podía conocer como obra del ser humano. Y el hombre mismo no era más que un producto de la evolución. Paradójicamente, «cuando surge un antropocentrismo radical, el hombre solo puede conocer su propia obra, y tiene que aprender a considerarse como algo que ha aparecido casualmente, como puro ‘hecho’»[506].

El evolucionismo generó una perplejidad: «el problema está en saber si el mundo proviene del ámbito irracional, de modo que la razón no sería más que un ‘subproducto’, quizá incluso dañino, de esa evolución, o si el mundo procede, más bien, de la razón que, en consecuencia, es su criterio y su meta»[507].

El otro período que Ratzinger añade a la historia del pensamiento moderno es el paso del predominio del lema de Vico «verum quia factum» al pensar técnico, que está marcado por el aforismo que resume la actitud de Marx, «verum quia faciendum». En adelante, la verdad es la factibilidad: «La verdad con la que el hombre tiene que ver no es ni la verdad del ser ni, a fin de cuentas, la verdad de sus acciones, sino la verdad de la transformación y

configuración del mundo; una verdad, pues, que remite al futuro y a la acción»[508].

De esta manera, Marx ofreció un nuevo fundamento con el programa de una filosofía no solo pensante, sino sobre todo de acción y transformación del mundo: «la verdad del hombre está en lo que él crea por sí mismo; no está en el pasado y en la eternidad, que ya no están disponibles, sino en el futuro que él se da, y por el cual actúa»[509].

El último discurso académico del cardenal Ratzinger fue pronunciado la víspera de la muerte de san Juan Pablo II, al recibir el premio «San Benito» en Subiaco. En un breve párrafo, el prefecto hacía un diagnóstico de la cultura racionalista contemporánea:

Estas filosofías se caracterizan por el hecho de ser positivistas y, por consiguiente, antimetafísicas [...]. Todas se basan en una autolimitación de la razón positiva, que funciona perfectamente en el ámbito técnico, pero que, si se generaliza, implica una mutilación del hombre. De ahí se sigue que el hombre no admite ninguna instancia moral que esté fuera de sus cálculos y, como ya hemos visto, que el concepto de libertad que a primera vista podría dar la impresión de poseer una expansión ilimitada, termina por llevar a la autodestrucción de esa misma libertad[510].

El futuro papa denuncia la autolimitación de la razón en el pensamiento occidental moderno, que solo expresa una parte de la razón humana «y, debido a esa mutilación de la razón, no se la puede considerar como plenamente racional»[511].

La crítica es clara: con el empeño en resaltar los hallazgos empíricos, los hechos no libres y determinados, el positivismo rechaza la realidad libre y asume que el ser humano también está «determinado por leyes necesarias». De esta manera, se plantean «las ciencias humanas sobre fundamentos metodológicos que excluyen lo humano»[512].

Por tanto, las consecuencias del positivismo no se limitan a la ciencia experimental. El cardenal resalta sus derivaciones éticas, el peligro que implica para la libertad. En concreto, señala que en el tercer estadio comtiano «solo la razón cuantitativa, la razón del cálculo y la experimentación tienen derecho a llamarse razón; todo lo demás es arracional y debe ser progresivamente superado y reconducido igualmente al nivel del conocimiento 'exacto'»[513].

Esa limitación de la razón conlleva su emancipación e ilimitada autonomía: «La razón asume la forma de razón positiva —en el sentido de Augusto Comte—, cuya única norma es la demostración experimental»[514]. Por consiguiente, aunque toda la esfera de los valores pertenece al espacio racional, en el positivismo el único criterio vinculante son las fuerzas mecánicas de la naturaleza sujetas a la experimentación.

Esta emancipación racionalista «contradice la esencia de la razón humana, en cuanto no es divina, y, por lo tanto, tenía que terminar por convertirse en algo irracional». Por esa razón terminó cayendo en «actitudes inhumanas y hostiles a la creación»[515].

En su diagnóstico de este problema, Ratzinger se remonta a la «física del hombre» o a la «física social» —la sociología— que Comte defendía, y con la cual marcaba un abismo entre el mundo de los hechos y el mundo subjetivo de los sentimientos, al cual pertenecerían la moral y la religión: «Por fin se conseguiría examinar y reelaborar, también de un modo científico-positivo, el sector más complicado, el más escurridizo, la última fortaleza de la teología, la defendida durante más tiempo: los fenómenos morales, el ser humano mismo en lo propio de su ser hombre»[516].

En ese camino, también quedaría superada la cuestión de Dios, como se ha cumplido en nuestro tiempo de acuerdo con el análisis de Ratzinger: «En el trasfondo de estas reflexiones está la conciencia de una profunda división entre el mundo de la fe y el del saber, que parece imposible de superar, con lo que la fe queda como algo irrealizable»[517].

La libertad humana queda también mutilada, reducida a eventos cuantificables por el psicoanálisis o la sociología. Para posibilitar una «física del hombre», en la cual solo existen leyes necesarias y previsiones

exactas, se cae en el determinismo: «Una idea científica, que se obtiene en el ámbito de lo no libre, es trasladada al ámbito de lo libre, de lo humano». La conclusión es que si se asume esa teoría «consecuentemente, exige la exclusión del factor libertad»[518].

Esta es la clave del nihilismo contemporáneo: en aras del progreso científico, se limita la razón a su vertiente instrumental, calculadora y funcional. Se omite que ella puede alcanzar la verdad «sobre el ser, sobre nosotros, sobre la Creación y sobre Dios [...]. Esta falsa humildad degrada al hombre, hace ciego nuestro actuar y vacíos nuestros sentimientos»[519].

Ratzinger agrega que la libertad, para serlo de verdad, no se puede desligar del bien y la justicia, en relación con los demás seres humanos. Y denuncia el peligro del relativismo impuesto por la mayoría: «El concepto moderno de democracia parece estar indisolublemente unido con el relativismo, que se presenta como la verdadera garantía de la libertad»[520].

El prefecto menciona dos autores paradigmáticos de esa postura: de un lado, la «utopía banal» de Rorty, cuyo ideal «es una sociedad liberal en la que no existan valores ni criterios absolutos. El bienestar será lo único a lo que merezca la pena aspirar». Por otra parte, el positivismo jurídico de Kelsen, «que se expresa en la absolutización del principio mayoritario, se transforma inevitablemente antes o después en nihilismo»[521].

Ratzinger advierte que esto implica un derrumbamiento de los fundamentos de la moral, ya que supone cortar con el mensaje moral de la naturaleza, común a todas las grandes civilizaciones: «Las visiones modernas del mundo más contrapuestas tienen un punto de partida común en la negación de la moral natural y en la reducción de la realidad a 'puros' datos de hecho»[522].

La ausencia de principios morales constituye al relativismo como el fundamento filosófico del positivismo. Por esta vía se procura desmitificar y desenmascarar todos los criterios éticos, porque el lugar de la moral no estaría en el ser, sino en el futuro, en la sociedad que se alcanzará gracias al progreso[523].

Esta pérdida de las bases morales comporta un peligro adicional: «donde el relativismo se piensa y se vive de modo consecuente, y no se apoya en silencio en una certeza final de la fe, acaba por reducirse al nihilismo, o erigir el positivismo en poder que regula todo»[524]. El nuevo criterio ético, utilitarista, será: «moral es aquello que sirva para el advenimiento de la nueva sociedad». Por este camino, «moral y religión se convierten en algo 'positivo' y 'científico'»[525].

Pero «la ciencia en cuanto tal no puede generar un ethos, es decir, una conciencia ética renovada no puede ser producto del debate científico»[526]. El problema se encuentra en la separación entre la capacidad tecnológica y la «energía moral». Si falta esa fuerza ética, si el «saber hacer no encuentra su medida en una norma moral», «el poder del hombre se transformará inevitablemente, y cada día más, en un poder de destrucción»: «porque la mentalidad técnica ha relegado la moral al ámbito subjetivo, mientras que lo que se necesita es precisamente una moral pública que sepa responder a las amenazas que pesan sobre la existencia de todos nosotros»[527].

La crítica de Ratzinger hacia el positivismo no es un rechazo de la ciencia empírica: «con estas afirmaciones no se niega lo que esta filosofía encierra de positivo e importante, sino más bien se afirma su necesidad de completar las profundas lagunas de las que adolece». Es más bien un análisis de sus consecuencias antropológicas y una defensa de la libertad humana, que desaparece en aras de la razón calculadora e instrumental: «Para los portavoces de las ciencias naturales, el hombre, en el fondo, no tiene ninguna libertad»[528].

Conclusión

Hoy día no experimentamos tanto optimismo ante el desarrollo científico como en los tiempos de Comte. Al contrario, la postmodernidad desconfía de los grandes planteamientos, al ver las consecuencias del programa positivista. Sin embargo, Ratzinger no deja de advertir los riesgos de la

separación entre el mundo de los hechos y el de la moral. En este último apartado tendremos más en cuenta las alocuciones relacionadas con la fe y la razón pronunciadas como papa Benedicto XVI[529].

El argumento clave del pontífice es que el mundo humano de la libertad y la historia trasciende necesariamente todas las predicciones científicas. La libertad no se puede reducir a un análisis determinista: «Debe reconocerse y respetarse su trascendencia con respecto al mundo material, puesto que es un signo de nuestra dignidad humana». De lo contrario, cuando «la supuesta capacidad absoluta del método científico de prever y condicionar el mundo humano» lleva a negar esta trascendencia y a desconocer la singularidad y trascendencia del ser humano, se corre el riesgo de su explotación[530].

Son los peligros del positivismo sin ética: cuando se pierde esa dimensión moral el ser humano se convierte en un producto: «El hombre ha descendido al fondo de la fuente del poder [...]. Ahora ya la tentación de construir el hombre perfecto, la tentación de hacer experimentos con el hombre, la tentación de considerar a los hombres como basura y de deshacerse de ellos no es una fantasía de moralistas hostiles al progreso»[531].

Benedicto XVI resume las consecuencias del positivismo en una palabra clave: secularización, entendida como la eliminación del vínculo de las realidades temporales con el creador o incluso como una soberbia de la razón que «se cierra a la contemplación y a la búsqueda de una Verdad que la supera»[532].

Este proceso cultural y social «no solo ha reivindicado una justa autonomía de la ciencia y de la organización social», sino que ha llegado «incluso a descuidar la salvaguardia de la dignidad trascendente del hombre y el respeto de su misma vida». Además, la secularización «no favorece el objetivo último de la ciencia, que está al servicio del hombre», pues «debilita a la persona y la obstaculiza en su deseo innato de la Verdad completa»[533].

En su diagnóstico propone, de una parte, que el avance de la ciencia ha llevado a considerar innecesario el dominio de Dios en campos que la ciencia ha adquirido, pero al mismo tiempo lamenta que este hecho «ha ido acompañado por una correspondiente ‘retirada’ de la filosofía, de la religión

e incluso de la fe cristiana»[534]. La suma de esas realidades ha llevado a que «la luz de la razón, exaltada, pero en realidad empobrecida por la Ilustración, sustituye radicalmente a la luz de la fe, la luz de Dios»[535].

Una vez establecidos los peligros que conlleva el positivismo para la humanidad, podemos considerar las razones que Ratzinger brinda en defensa de la libertad y de las ciencias.

En primer lugar, hay que reiterar que el cristianismo es compatible con el desarrollo científico. La fe le ayuda a la ciencia aclarando tanto sus posibilidades como sus limitaciones, sobre todo a la hora de satisfacer las necesidades existenciales y espirituales, «a las cuestiones fundamentales del hombre, como las que atañen al sentido de la vida y la muerte, a los valores últimos, y a la naturaleza del progreso mismo»[536].

Esta realidad no es obstáculo, sino servicio a la ciencia, para ayudarle a erradicar sus eventuales patologías, a «mantener vigilante el sentido de responsabilidad que la razón y la fe poseen frente a la ciencia, para que permanezca en su estela de servicio al hombre»[537].

Y es que el ser humano es libertad y trascendencia, no mero fruto «del azar, ni de una serie de circunstancias, ni de determinismos, ni de interacciones físico-químicas; es un ser que goza de una libertad que, teniendo en cuenta su naturaleza, la trasciende y es el signo del misterio de alteridad que lo caracteriza»[538]. Si bien los seres humanos forman parte de la naturaleza, la trascienden «como sujetos libres con valores morales y espirituales»[539].

A partir de esa claridad, la filosofía y la teología ofrecen a las ciencias empíricas la posibilidad del diálogo interdisciplinar, por ejemplo con la ayuda para reconocer «la diferencia entre la incapacidad matemática de predecir ciertos acontecimientos y la validez del principio de causalidad, o entre el indeterminismo científico o contingencia (casualidad) y la causalidad a nivel filosófico, o más radicalmente entre la evolución como origen de una sucesión en el espacio y en el tiempo, y la creación como origen último del ser participado en el Ser esencial»[540].

Reconocer esta participación metafísica dignifica al ser humano, pues le abre horizontes insospechados para su racionalidad: «La ley natural

verdadera y propia es al mismo tiempo ley moral. La Creación misma nos enseña cómo llegar a ser hombres en el sentido más estricto de la palabra»[541]. Como la vertiente práctica de la razón (o moralidad) supera a la razón experimental, «la fe cristiana no es limitación ni obstáculo para la razón, sino que, por el contrario, solo ella está en condiciones de habilitar la razón para el cometido que le es propio»[542].

La moralidad no es un fardo sino un timbre de gloria y condición de posibilidad para el ser humano: «El deber moral constituye su dignidad, y si se desprecia no se es más libre, sino que se acaba por descender a un escalón inferior: al plano de las máquinas y de la pura y simple realidad de las cosas. Si no existe ningún deber al cual el hombre pueda y deba responder libremente, tampoco existirá el ámbito de la libertad»[543].

La fe «salva a la razón, precisamente porque la abarca en toda su amplitud y profundidad y la protege contra las tentativas de reducirla simplemente a aquello que puede ser sometido a pruebas experimentales»[544]. La conclusión de este argumento es que la fe cristiana es la salvaguardia de la libertad, ya que la moral «no constituye una condena, sino la liberación del hombre»[545].

En tiempos de «atrofia espiritual y vacío del corazón», urge recuperar los grandes valores que garantizan la felicidad del ser humano: «la dignidad de la persona humana y su libertad, la igualdad entre todos los hombres, el sentido de la vida, de la muerte y de lo que nos espera después de la conclusión de la existencia terrena»[546].

Es la clave para que el conocimiento obtenido por medio de cálculos y experimentos llegue a ser sabiduría, «capaz de orientar al hombre a la luz de sus primeros comienzos y de su conclusión»[547]. Este es el desafío para la ciencia y la fe contemporáneas: iluminar «las conciencias, para que todo descubrimiento científico contribuya al bien integral de la persona, en el respeto constante de su dignidad»[548].

Llegamos así a la estrategia que Ratzinger propone para el diálogo de la fe y la razón como aporte para la sociedad contemporánea. Se trata de recordar la responsabilidad de la ayuda mutua entre la ciencia y la filosofía, que la

religión y la razón se circunscriban recíprocamente, se muestren la una a la otra los respectivos límites y se ayuden a encontrar el camino[549]. En este diálogo «la fe supone la razón y la perfecciona; y la razón, iluminada por la fe, encuentra la fuerza para elevarse al conocimiento de Dios y de las realidades espirituales»[550].

La filosofía «tiene la responsabilidad de acompañar críticamente el desarrollo de cada ciencia y de analizar críticamente conclusiones apresuradas y falsas certezas sobre lo que es el hombre, de dónde viene y por qué existe»[551]. Y la religión puede «guiar las conciencias de los hombres hacia el bien, la solidaridad y la paz [...]. E insistir en que la capacidad de la ciencia de predecir y controlar no se debe emplear jamás contra la vida y la dignidad del ser humano, sino que debe ponerse siempre a su servicio»[552].

En resumen, las ciencias humanas ayudarán a las ciencias experimentales a «depurar los resultados científicos del elemento no científico que a menudo se mezcla con ellos; así se mantendrá la mirada abierta a la totalidad, a las dimensiones ulteriores de la realidad del hombre, de la que en la ciencia solo se pueden mostrar aspectos particulares»[553].

La misma ciencia pasa a ser entonces el lugar de confluencia para ese diálogo interdisciplinar: la experiencia del científico como ser humano es que percibe «una constante, una ley, un logos que él no ha creado, sino que ha observado: en efecto, nos lleva a admitir la existencia de una Razón omnipotente, que es diferente respecto a la del hombre y que sostiene el mundo. Este es el punto de encuentro entre las ciencias naturales y la religión. Por consiguiente, la ciencia se convierte en un lugar de diálogo, un encuentro entre el hombre y la naturaleza y, potencialmente, también entre el hombre y su Creador»[554].

Euclides Eslava

VIII. Karl Marx y el marxismo: El problema de la primacía de la praxis

En una conferencia dictada en 1958 (y publicada después en La fraternidad de los cristianos), Ratzinger cita tres obras como fuentes de su comprensión del marxismo: Materialismo dialéctico: Una revisión histórica y sistemática de la filosofía en la Unión Soviética de G. A. Wetter (publicada en 1958), El hombre marxista de J. Lacroix (publicado en 2 volúmenes en Dokumente en 1948) e Historia del mundo y salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia (publicada en 1953 por Karl Löwith)[555]. Es bien conocida la tesis de Löwith de que las ideologías políticas modernas son versiones secularizadas del mesianismo judío y la escatología cristiana[556]. Ratzinger está de acuerdo en general con este análisis, aunque rechazará la idea de que la verdad, don divino, pase a convertirse en una idea de la verdad como construcción humana. En efecto, la primera crítica de Ratzinger al pensamiento de Karl Marx (1818-1883) no es que sea explícitamente ateo sino que no reconoce ninguna forma de verdad en absoluto. Tal y como aparece en sus escritos, la realidad para Marx es cambio y «la tarea del hombre, insertarse en este proceso de cambio y crear él mismo la verdad. La verdad se convierte de medida del hombre en su producto»[557]. El ateísmo está por supuesto implícito en cualquier sistema de pensamiento que no reconozca una verdad independiente de su construcción humana; obviamente Ratzinger ve como problemático el ateísmo de Marx. Sin embargo, es la actitud de Marx hacia la verdad, antes que su actitud ante el Dios del cristianismo, fuente de toda verdad, lo que domina la crítica de Ratzinger al pensamiento marxista. Su veredicto es que, mientras que el marxismo es un producto europeo, es también, sin embargo, «la negación más radical de Europa en el sentido de su más profunda identidad, que se ha ido formando en el decurso de su historia»[558]. Esta identidad interior es la unión de la revelación bíblica con la filosofía griega.

No hay verdad sin el Logos

Al criticar a Marx, Ratzinger no se refiere usualmente a ninguna obra en particular ni distingue entre el joven Marx «romántico» y el Marx maduro, imbuido con el espíritu del racionalismo científico. Muchas de sus críticas parecen seguir las afirmaciones que hace Marx en las Tesis sobre Feuerbach y La ideología alemana, escrito con Friedrich Engels. Es en las Tesis sobre Feuerbach donde Marx declara que hasta ahora la filosofía ha buscado solo interpretar el mundo, mientras él desea transformarlo.

La crítica que Marx hace a la filosofía en La ideología alemana por ser «mero criticismo» o «mera ideología» no sentaba bien a Ratzinger (quien tenía en alta estima los logros filosóficos de los griegos). Ratzinger no acepta sin más la idea de que la adopción de algunos elementos de la filosofía griega por parte del cristianismo primitivo fuera algo «conveniente» o útil para su época, sino que lo ve como algo providencial y esencial para la visión cristiana del mundo. Como ha señalado en repetidas ocasiones, el cristianismo es la religión del Logos. Suele referirse al pasaje de los Hechos de los apóstoles (16, 6-10) en el que san Pablo tiene una visión en sueños de un macedonio que le implora «venir aquí y ayudarnos»: aquí significa Grecia. Para Ratzinger, este pasaje de la Escritura es evidencia del carácter providencial de la unión entre revelación bíblica y filosofía griega. Para él, la encarnación ocurrió en un momento histórico en que la fusión de ambas era propicia y se resistió constantemente a los movimientos para deshelenizar la teología cristiana, incluyendo el argumento esbozado a menudo por la teología de la liberación de que la filosofía griega solo es relevante, en el mejor de los casos, para los cristianos europeos.

No hay libertad sin verdad

Aunque Ratzinger considera a Marx el mayor responsable en promover la ingeniería social, antes que la búsqueda de la verdad, considera que esta orientación debe retrotraerse a Francis Bacon (1561-1626), cuyo Novum Organum «desautoriza la pregunta por la verdad como una cuestión pretérita y la convierte en la cuestión del saber-cómo, en la pregunta por el poder»[559]. Ratzinger considera que esto tiene repercusiones no solo para la verdad sino también para la libertad. En su reflexión sobre la misión de la academia católica escribió:

La cuestión de la libertad está inseparablemente unida a la cuestión de la verdad. Cuando la verdad no es en sí misma un valor digno de empeño y constancia independientemente del éxito, entonces el conocer solo puede medirse por la utilidad. Cuando es así, ya no tiene su justificación en sí misma, sino meramente en las metas a las que sirve[560].

Y concluye su estudio con una pregunta retórica:

¿Es la verdad como tal accesible al hombre? ¿Vale la pena buscarla? ¿Es quizá la búsqueda de ella, el reconocimiento de su verdadero señorío respecto del hombre, lo único que puede salvar? ¿O es el abandono de la pregunta por la verdad, tal como se manifiesta en la nueva lógica de Francis Bacon, la verdadera liberación del hombre, con la que despierta de los sueños especulativos y toma finalmente en sus manos el dominio de las cosas para llegar a ser «maestro y señor de la naturaleza»? [561].

Ratzinger estima que optar por ser «maestro y señor de la naturaleza», es decir, abandonar la pregunta por la verdad, es algo similar a «la libertad de un esclavo», análoga a la falsa libertad del hijo pródigo. Concibe además

esta falsa libertad, separada de la verdad, como la personificación de dos patologías ulteriores:

a) El marxismo asume que la libertad es indivisible, es decir, que solo existe realmente cuando es la libertad de todos. La libertad queda vinculada a la igualdad: para que exista, debe primero restaurarse la igualdad. Eso significa que para alcanzar la meta de una libertad completa, se requiere cierta renuncia a la libertad…

b) Unida a ello está la suposición de que la verdad individual depende de la estructura del todo y que la lucha por la libertad debe librarse por ahora no como una batalla por los derechos del individuo sino por el cambio de la estructura social del mundo. Ante la pregunta de cómo se vería esa estructura y, por ende, qué medios racionales habría para alcanzarla, el marxismo se queda sin respuesta[562].

El resultado es que bajo un «marxismo realmente existente», como en el comunismo soviético, no existe ni verdad ni libertad.

La inmanentización del Escatón

Además de concebir erróneamente la verdad y la libertad, Ratzinger también critica a Marx y a sus discípulos por equivocarse en la escatología. Es de puro sentido común sostener que la escatología marxista representa la inmanencia secularizada del eschaton. Aunque esto queda implícito en el marxismo clásico, se convierte en el leitmotiv de los trabajos de Ernest Bloch (1880-1959), autor de Geist der Utopie (Espíritu de la utopía, 1918) y Das Prinzip Hoffnung (El principio esperanza, 1938). Leszek Kołakowski, el gran historiador del marxismo, situó por ello a Bloch dentro de la tradición del anabaptismo germano revolucionario y la teología apocalíptica

judaica. Bloch creía que la tarea no consistía en esperar el eschaton sino en hacerlo realidad mediante la voluntad humana. Kołakowski resumió la cosmología de Bloch de este modo:

el universo no solo encarna una finalidad inmanente, sino, al menos en las etapas superiores a la evolución, requiere la participación de la subjetividad humana para realizar sus potencialidades utópicas o actualizar sus auto-anticipaciones. El hombre es un producto de la materia, pero desde que apareció en escena ha estado, por así decirlo, encargado de su propio desarrollo; es la cabeza de la propia creación, como en la teogonía de Plotino y Erígena o la antigua filosofía neoplatónica. Aquello que «no es aún consciente» en nosotros está correlacionado, de forma no definida, con el «todavía no» de la propia naturaleza; el «todavía no» subjetivo ha de hacerse explícito mediante los propios esfuerzos, haciendo así manifiesta la esencia del universo[563].

Bloch era profesor en la Universidad de Tubinga durante el breve paso de Ratzinger por la institución (1966-1969), cuando este leyó Das Prinzip Hoffnung. En un ensayo publicado por primera vez en 1985, Ratzinger señaló que «la esperanza, tal como la describe Bloch, es producto del hacer del hombre. Es llevada a cumplimiento por el hombre mismo en el laboratorium spei [laboratorio de la esperanza]»[564]. De modo que «en Bloch vale lo contrario de lo que hemos escuchado en san Pablo: solo el ateo tiene esperanza, y mientras los hombres no conocían el camino marxista de la transformación del mundo, vivían sin una esperanza real en este mundo y, por eso, tenían que intentar saciarse con una esperanza ficticia»[565].

Las ideas de Bloch influyeron en el desarrollo de la teología política de Johann-Baptist Metz (1928-2019), clave a su vez para la aparición de distintos movimientos de teología de la liberación. La lectura de Bloch inspiró a Metz a poner la escatología en el centro de su trabajo y a cambiar su enfoque teológico: del dogma a la praxis. Bloch fue también inspiración para la Theologie der Hoffnung (Teología de la esperanza, 1964) de Jürgen

Möltmann; la afinidad de intereses entre Metz y Möltmann puede verse claramente en su obra conjunta Faith and the Future: Essays on Theology, Solidarity and Modernity (1995), que publicaron en la serie Concilium. Juntos, Metz y Möltmann acuden a conceptos como liberación y libertad, entendidos en clave política, para construir una teología cristiana de la esperanza. Ratzinger, por otro lado, ha sido muy cauto ante toda forma de enturbiar los límites entre lo político y lo escatológico; en ese sentido escribe: «el mensaje del reino de Dios tiene importancia para la política, pero no a través de la escatología, sino mediante la ética política»[566]. Y en un simposio para celebrar el septuagésimo aniversario de Metz añade: «la visión liberal y la visión marxista de la reconciliación definitiva de libertad y necesidad de la naturaleza siguen siendo contradictorias y, sobre todo, dejan atrás el tiempo pasado como mero inicio de la carrera hacia lo definitivo, no tienen promesa real alguna para hacer a los vivos de cada época ni tampoco a los difuntos»[567]. Ratzinger coincide con el juicio de Josef Pieper a las teorías evolutivas de la historia, expresadas en la fórmula: «la evolución no tiene mártires»[568]. Pieper hacía referencia con ello a que el martirio no tiene sentido si la historia evoluciona continuamente hacia un nivel superior de racionalidad: uno podría entregar su vida por un principio que resulta no ser atemporal en absoluto, sino sencillamente una idea propia de un nivel inferior del desarrollo evolutivo.

El problema de la primacía de la praxis

Aunque Metz es conocido por su propuesta de una teología política, no de la liberación, su obra puede leerse como un puente entre ambas. La diferencia más grande está en que Metz escribía en el contexto europeo de la «muerte de Dios», mientras que los teólogos latinoamericanos de la liberación se sitúan en un contexto de agudas divisiones sociales e inseguridad económica crónica. Comparten, sin embargo, el enfoque intensamente político de Metz en cuestiones escatológicas: el mismo que Ratzinger criticó continuamente. Esto puede verse, por ejemplo, en el prefacio a la edición de 2004 de Introducción al cristianismo, donde

observa que los teólogos de la liberación defienden a menudo ideas marxistas asegurando que están simplemente «bautizando» a Marx, del mismo modo en que Tomás de Aquino «bautizó» a Aristóteles. Si en el s. XIII la filosofía de Aristóteles representaba la «sabiduría del mundo», sostienen, así Marx encarna también la sabiduría del mundo contemporáneo. La primera réplica de Ratzinger a esta afirmación es que Aristóteles fue de hecho un filósofo, pero lo que Marx ofrece es una «praxis» que «'hace' la verdad, no la presupone»[569]. De esto se sigue que, para Ratzinger, «el que convierte a Marx en filósofo de la teología, lo que hace es admitir la primacía de lo política y la economía, que ahora son las auténticas fuerzas de prosperidad»[570]. El Dios del cristianismo no tiene nada que hacer en una teología que toma a Marx como compañero.

Ratzinger no ha criticado solo la sustitución que hace el marxismo de la verdad por la praxis, sino que, en el contexto de la teología fundamental o de las «piezas fundamentales» de la teología de la liberación, ha atacado la idea de revertir la prioridad de logos sobre ethos, práctica que podría describirse como un ejemplo específico de priorización de la praxis. La expresión «prioridad de logos sobre ethos» fue empleada por Romano Guardini, cuyas huellas sigue Ratzinger al insistir en que se mantenga este orden de prioridades. Guardini sostenía que «la verdad es una fuerza, pero solo cuando no se exige de ella ningún efecto inmediato»[571]. Ratzinger describe esta posición como «una correcta praxeología y una justa determinación de la relación entre fe y praxis»[572]. Y escribe en sus Principios de teología católica:

En efecto, allí donde la palabra ortopraxis es entendida en un sentido radical, se presupone que no existe, en absoluto, una verdad anterior a la praxis, sino que más bien ocurre lo contrario, esto es, que la verdad es producida por la praxis correcta, que es la que crea el sentido a partir y en contra de la insensatez. La teología se convierte, por tanto, en una introducción a la acción que, a partir de la reflexión sobre la praxis, abre a esta praxis perspectivas siempre nuevas. Pero si se desplaza «hacia adelante» no solo la salvación, sino también la verdad, ocurre que la verdad es un producto del hombre. Ahora bien, en este caso, el hombre, que ya no

es medido por la verdad, sino que la produce, se convierte, a su vez, en producto[573].

Si la prioridad del ethos sobre el logos hace del hombre un producto o una mercancía, juega también a favor del ataque marxista contra la verdad: Ratzinger explica que «la idea de la continuidad del ser mientras el tiempo pasa» (posición consistente con dar prioridad al logos) «aparece ahora como superestructura ideológica condicionada por intereses que son favorecidos por lo establecido»[574]. Esta línea devino una crítica estándar por parte de la teología de la liberación a quienes afirman que la enseñanza de la Iglesia no puede cambiar sino que debe circunscribirse al depósito original de la fe, tal y como se presenta en las escrituras y la tradición de la Iglesia, particularmente a los miembros de la jerarquía que defienden enseñanzas tradicionales: se les acusa de hacerlo para proteger su propio estatus y privilegios. Tras esta crítica hay un principio epistemológico marxista: todas las ideas y afirmaciones sobre la verdad son tan solo epifenómenos de realidades económicas o, como explica Ratzinger, parte de una superestructura anclada en lo económico.

Las secciones VII y VIII de la «Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación» de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1984), promulgada cuando Ratzinger era Prefecto, se dedican enteramente a la crítica de la teoría social marxista. El primer argumento es que esta opera como un sistema cerrado: una vez que se ingresa en el sistema, todas las demás piezas del bagaje ideológico se convierten en influencias colaterales. El documento declara:

el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce. Los a priori ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social. Así, la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible, de tal modo que

creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así no es raro que sean los aspectos ideológicos los que predominan en los préstamos que muchos de los «teólogos de la liberación» toman de los autores marxistas[575].

En la sección VII §10 aparece el principio católico que afirma que «el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico». En otras palabras, «la validez o grado de validez de todo lo que las otras disciplinas proponen, a menudo por otra parte de modo conjetural, como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgarla a la luz de la fe y de lo que esta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino»[576]. Según esto, los presupuestos teológicos de las ciencias sociales deben ser examinados antes de que cualquier teoría social particular sea tratada como compañera intelectual digna de la teología. A juicio de Ratzinger, el marxismo fracasa en esta prueba.

La sección VIII añade que la ley de la lucha de clases es parte central de la teoría social marxista e implica una ontología de la violencia en tanto representa el reverso de la paz original del Jardín del Edén. Retoma entonces la crítica central de Ratzinger: la noción marxista de verdad está equivocada. El apartado VIII §7 señala:

La lucha de clases es pues presentada como una ley objetiva, necesaria. Entrando en su proceso, al lado de los oprimidos, se «hace» la verdad, se actúa «científicamente». En consecuencia, la concepción de la verdad va a la par con la afirmación de la violencia necesaria, y por ello con la del amoralismo político[577].

La sección VIII §9 argumenta que, «por concesión hecha a las tesis de origen marxista, se pone radicalmente en duda la naturaleza misma de la ética. De hecho, el carácter trascendente de la distinción entre el bien y el

mal, principio de la moralidad, se encuentra implícitamente negado en la óptica de la lucha de clases»[578]. En otras palabras, no solo la verdad del marxismo es radicalmente subjetiva, sino también su ética. Ya en una obra anterior, La fraternidad de los cristianos, Ratzinger había señalado que, mientras las filosofías del s. XVIII fomentan la idea de una fraternidad entre todos los hombres, al margen del rango social, en la tradición marxista «la humanidad se halla dividida más bien en dos grupos radicalmente antitéticos: capital y proletariado. Entre ellos existe una dialéctica hostil que constituye el ser de la historia»[579].

La encarnación como centro de la historia

Detrás de la ontología de la violencia se encuentra la idea de que la dinámica histórica es solo una fuerza material: esto es precisamente contra lo que Juan Pablo II dirige su ataque en Redemptor Hominis (1979), declarando que «Jesucristo, Redentor del hombre, es el centro y sentido de la historia humana». Esta afirmación se contrapone directamente a la de Marx en El manifiesto comunista, donde dice que la historia del mundo es hasta ahora la historia del conflicto de clases. Ratzinger observa que la esencia del materialismo moderno

consiste en la forma según la cual se concibe la relación entre materia y espíritu. La materia es aquí lo primero y originario. Al principio existe la materia y no el logos. A partir de ella se desarrolla todo en un proceso casual, que acaba siendo necesario. El espíritu se mantiene como producto de la materia. Cuando se conocen sus leyes y el modo de manipularle, se hace posible entonces dirigir el curso del espíritu. El espíritu se transforma cuando se modifican sus condiciones materiales de existencia. Es así posible, de forma mecánica, adaptar y desarrollar la propia historia, mediante la modificación y transformación de las estructuras[580].

Este es el presupuesto marxista típico, al que tanto Wojtyła como Ratzinger se opusieron siempre. Ratzinger claramente comparte el juicio de su predecesor en que la encarnación de Cristo, y no las fuerzas materiales, son el fulcro de la historia. En una homilía de 1959 se refiere poéticamente a la encarnación como el «solsticio de invierno de la humanidad»[581].

La secularización de la esperanza

Dada la importancia central de la encarnación, Ratzinger concibe toda visión utópica y escatológica que expresamente excluya la esperanza en Cristo como ilusoria. En Spe salvi (2007), su encíclica sobre la virtud teologal de la esperanza, dedica varios parágrafos a la secularización marxista de la esperanza cristiana. En el §21 escribe que el verdadero error de Marx «es el materialismo: en efecto, el hombre no es solo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo solo desde fuera, creando condiciones económicas favorables»[582]. Y en §24 a) añade que «el recto estado de las cosas humanas, el bienestar moral del mundo, nunca puede garantizarse solamente a través de estructuras, por muy válidas que estas sean. Dichas estructuras no solo son importantes, sino necesarias; sin embargo, no pueden ni deben dejar al margen la libertad del hombre». Las personas deben desear el bien; sin esta orientación básica de la persona, las estructuras siempre serán inadecuadas. Más aún: dado que el ejercicio de la voluntad humana hacia el bien nunca puede garantizarse, ni siquiera con todas las estructuras y protocolos burocráticos imaginables, en §24 b) concluye que «nunca existirá en este mundo el reino del bien definitivamente consolidado». Limitado a las estructuras sociales, el cambio no podrá nunca erradicar el pecado original o el libre arbitrio. En el §35 explica que el reino de Dios es un don, aunque las personas pueden abrirse por sí mismas «a la verdad, el amor y el bien» y así contribuir a la salvación del mundo como «cooperadores de Dios» (1 Cor 3,9; 1 Tes 3,2). Esta es la quintaesencia de la teología agustiniana de la historia. Quienes pertenecen a

la «Ciudad de Dios» pueden contribuir a la «ciudad del hombre» y pueden ser «cooperadores de la verdad», pero los hombres no pueden por sí mismos traer el reino final, la Nueva Jerusalén.

En el ensayo «Salvación, ¿más que una palabra hueca?», Ratzinger explica que «la fe cristiana y el paganismo consecuente, en el sentido de Marx y Sartre, tienen en común que giran en torno al tema de la salvación, pero en el sentido justamente contrapuesto»[583]. Ratzinger sugiere que la divergencia no está, como se asume comúnmente, en si la redención es terrenal o celestial, espiritual o secular, de este mundo o de otro, sino en si ocurre a través de «la liberación de toda dependencia, o su único camino es la plena dependencia del amor, que, entonces, sería también la verdadera libertad»[584]. En distintos lugares ha afirmado que «la libertad y el amor» son los pilares de lo real[585]. Puede decirse entonces que otro argumento de Ratzinger contra la tradición marxista se halla en su comprensión (o ignorancia) del significado del amor y lo que en la antropología contemporánea se llama relacionalidad: el modo en que la identidad humana se forma sobre una red de relaciones edificadas sobre el amor. Cuanto más es gobernada una sociedad por la tecnología, por valores e intereses materiales, tanto más socialmente marginadas devienen estas redes.

En este contexto, en la conferencia «Reflexiones sobre Europa» de 2001, Ratzinger declara que «hoy nos encontramos en una segunda Ilustración, que no solo ha dejado detrás de sí el Deus sive natura, sino que además ha desenmascarado como irracional la ideología marxista de la esperanza»[586]. En su lugar propone un «nuevo orden mundial» cuyo «criterio de racionalidad se toma exclusivamente de la experiencia de la producción técnica sobre unas bases científicas»[587]. Este proyecto «comparte con el marxismo la idea evolucionista de un mundo nacido de un azar irracional y de sus reglas internas, que, por tanto —a diferencia de lo que preveía la antigua idea de naturaleza—, no puede contener en sí ninguna indicación ética»[588]. Las críticas de Ratzinger se hacen eco de preocupaciones similares expresadas por Romano Guardini sobre el «hombre masa» y su reducción al estatus de engranaje de un proceso mecánico[589]. El desarrollo tecnológico que ignora la referencia al bien y al amor tiende a tornarse opresivamente antihumano.

Integrando fe y razón

Karol Wojtyła / Juan Pablo II dedicó su vida a luchar contra la «vieja izquierda» (aquellos marxistas-leninistas que buscaban controlar a las personas de Centroeuropa y se encontraron en el lado equivocado del Muro de Berlín); Joseph Ratzinger / Benedicto XVI ha pasado la suya enfrentándose intelectualmente a la «nueva izquierda». Se trata ahora de europeos occidentales que defienden el eurocomunismo y la teoría crítica del Instituto de Investigación Social o Escuela de Frankfurt. Sus ideas proveen la base intelectual del cóctel preferido por la generación del 68. Para muchos líderes de esta generación, la idea de jerarquía social —incluyendo la de la Iglesia católica— es una patología asociada con un desorden de personalidad autoritaria. Aun así, en el caso de la teoría social de la Escuela de Frankfurt (frecuentemente llamada sin más teoría crítica), Ratzinger reconoce que tiene algo de verdad su crítica al idealismo alemán y coincide hasta cierto punto con las tesis de Max Horkheimer y Theodor Adorno sobre la «dialéctica de la Ilustración». Cuando Horkheimer y Adorno hablan de esta, se refieren a la tendencia de la razón, entendida como razón pura y sin asistencia de la luz de la fe, a revertirse, «por una lógica interna, a la justificación de lo irracional»: a tratarse a sí misma como un simple accidente irracional. Ratzinger prepara el análisis de la tesis de la dialéctica de la Ilustración con la afirmación de que «cuando el Evangelio de Juan define a Cristo como el Logos, […] significa que el fondo mismo del ser es la razón y que la razón no es un subproducto fortuito del océano de lo irracional, del que procederían todas las cosas»[590]. De esto se sigue que la racionalidad de lo real debe ser parte esencial de la fe cristiana[591]. Por otra parte, Ratzinger afirma que cuando la razón parte en su búsqueda, se le confía «la tarea de reconocer en la fe la condición de la posibilidad de su misma acción y de no rechazar su totalidad hasta la negación de su mismo fundamento. Esto significaría suplantar a la razón divina y precisamente eliminar así la comunicación con la razón divina de la que vive»[592].

Este fue, a juicio de Ratzinger, el error del idealismo alemán: el gran error kantiano fue abandonar la comunicación con la razón divina. Ratzinger concluye a partir de ello que Horkheimer y Adorno identificaron correctamente la orientación patológica de una razón «pura» o «absoluta» al estilo kantiano, pero no tomaron el camino cristiano para salir del cul-de-sac de la irracionalidad a partir de la iluminación de la razón por la fe. Su dictamen final es que, sin la fe cristiana, la razón absoluta, tal como observaron Horkheimer y Adorno, se invierte dialécticamente a lo irracional. Y escribe:

el marxismo, por ser materialismo, rechaza necesariamente la primacía del logos; en el comienzo no está la razón, sino lo irracional; la razón como subproducto en la evolución de lo irracional, es ella misma, en definitiva, irracional. Esto significa que las cosas, en cuanto irracionales, no poseen una verdad, sino que es el hombre el que pone la verdad; esta es, pues, una creación del hombre, y esto significa realmente que no existe ninguna verdad. Solo existen verdades fabricadas por el hombre, es decir, la inevitable toma de partido de la razón que reconoce de antemano la coerción de la evolución, se anticipa a ella y de este modo eleva la coerción a libertad. El positivismo puede ser superado ciertamente mediante estas premisas con interpretaciones que pueden ser presentadas como morales porque anticipan la ley de la evolución. Sobre esto se basa la fascinación que ejercen estas ideologías, y sobre esto también la necesaria inferioridad de toda argumentación burguesa que se cierra al positivismo. Pero lo que en esta coerción une y hace nuevamente posible la universidad es el impulso del partido. Así, no se reconstruye la universidad como un espacio de la libertad para la Ilustración, sino que queda definitivamente negada[593].

La pérdida de verdad conduce al moralismo político

Ratzinger está describiendo el reemplazo de la verdad y la moralidad a manos de la ideología y la corrección política; esta, a su vez, niega la libertad (supuesto subproducto ilustrado). Esto tiene repercusiones sísmicas para la institución universitaria, fundada inicialmente por monarcas y clérigos cristianos en busca de una visión unificada de la realidad: la verdad. Una vez que las ideologías y las concepciones políticamente correctas basadas en la praxis reemplazan a la verdad, la universidad deviene mera máquina para elaborar y promover dichas ideologías.

Más que la expresión «corrección política», Ratzinger tiende a emplear «moralismo político». Así, escribe que «el moralismo político, como lo hemos vivido y todavía lo vivimos, no solo no abre camino a una regeneración, sino que la bloquea»[594]. También es contrario a la tendencia de algunos teólogos que «reducen el núcleo del mensaje de Jesús, el 'Reino de Dios', a los 'valores del Reino', identificando esos valores con el gran santo y seña del moralismo político y presentándolos al mismo tiempo como síntesis de las religiones»[595]. Esta clase de proyectos, explica, se olvidan de Dios, aunque «es precisamente Él el sujeto y la causa del Reino de Dios»[596].

Ratzinger no solo está de acuerdo con muchos elementos de la tesis sobre la «dialéctica de la Ilustración», sino que en su intercambio con Jürgen Habermas, asociado también a la Escuela de Frankfurt (y publicado como Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión, 2006) ambos encontraron cierta medida de acuerdo[597]. Habermas es ateo, pero en su diálogo con Ratzinger reconoció el carácter indispensable de al menos ciertos elementos propios del marco judeocristiano para la operación estable de cualquier sistema político racional y libre; primera entre ellos, la defensa cristiana de la racionalidad. Ratzinger, por su parte, reconoció que la religión puede tener patologías tanto como la razón, concluyendo así que ambas, fe y razón, deben trabajar unidas para purificarse mutuamente. Para Ratzinger, el papel prioritario del principio de la praxis en la tradición marxista lo convierte en enemigo para ambas, con lo cual el marxismo se convierte en el lugar equivocado para comprender la verdad, la libertad, la esperanza, la historia, la escatología, la ética y el amor. No es tanto una «ciencia» social cuanto, sencillamente, una ideología política o una teología secularizada de la historia, tal como concluyó también Löwith.

Ratzinger y Benjamin

A pesar de todas estas críticas, David Schütz ha visto una convergencia entre las posiciones que adopta Ratzinger ante la escatología y las de Walter Benjamin (1892-1940), autor de La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica (1935) y Tesis sobre la filosofía de la historia (1940). Kołakowski ha descrito el trabajo de Benjamin como un intento de injertar el materialismo histórico de Marx en su propia teoría de la cultura, que no tiene nada que ver con el marxismo sino con la fuerte influencia del mesianismo judío[598]. Hannah Arendt ha descrito a Benjamin como, probablemente, «el marxista más peculiar jamás producido por este movimiento»[599]. Otros lo describen como sui generis, único en su género.

Aunque Ratzinger no se ocupa directamente del trabajo de Benjamin (Metz sí lo hace) hay afinidades entre ellos. Schütz resume estas afinidades o convergencias en tres puntos:

a) Ratzinger y Benjamin concuerdan en el peligro que representa la ideología del progreso para la esperanza de la realización humana. En particular, coinciden en que los sueños de una utopía futura, alcanzable mediate la planificación política, científica o económica, tienen el potencial de crear situaciones catastróficas e inhumanas.

b) Ambos autores basan su oposición a esta manera de pensar progresista en una forma «curva» de la historia muy similar, que en ambos casos se apoya en tradiciones religiosas prekantianas; el papel del «evento mesiánico» ocupa un lugar central para ambas concepciones. Y a pesar de que cada uno entiende este evento de un modo distinto, es el punto de inflexión en una relación egressus-regressus entre der Ursprung y das Ziel (el comienzo y la meta).

c) La virtud de la esperanza es central para Benjamin tanto como para Ratzinger. La memoria, concretamente, asegura que «nada se pierde a la historia» y la esperanza de la redención se mantiene abierta: ambos esperan un evento cuya venida corte la línea del tiempo histórico, «vacía y homogénea», para «levantar a los muertos». Este evento inaugurará una realidad nueva para los presentes pero también revertirá las injusticias pasadas y restaurará la historia en su totalidad[600].

Conclusión

La encarnación es, por supuesto, el «evento» de Ratzinger, seguido de los misterios pascuales y el advenimiento de la economía sacramental. Sus críticas a la tradición marxista coinciden con las de Jean Daniélou, quien escribió que «nuestra única esperanza para derrotar al marxismo depende de nuestra convicción de que el cristianismo es la verdadera medida de la historia»[601]. Esta es también una idea propia de Ratzinger, quien escribe en 1958:

Frente a la fraternidad puramente intramundana del marxismo, la fraternidad cristiana hunde sobre todo sus raíces en la paternidad común de Dios. Frente al concepto impersonal de Dios Padre que aparece en la Stoa y de la idea vaga e imprecisa de Padre según la Ilustración, la paternidad de Dios es una paternidad mediada en el Hijo, que incluye la unidad fraterna en ese mismo Hijo. Si se quiere que la fraternidad cristiana en cuanto tal alcance su plenitud, tiene que incluir entonces un conocimiento más profundo de la paternidad de Dios y una mayor vivencia de la unión con Cristo Jesús mediante la gracia[602].

Esta unidad es por supuesto sacramental, no una basada en clase, raza, identidad nacional o ideologías compartidas.

Tracey Rowland

IX. Friedrich Nietzsche: Eros, moralidad y muerte de Dios

Cuando el papa Benedicto XVI promulgó su encíclica Deus Caritas est en 2005, muchas voces expresaron su sorpresa al verlo citar al estridente crítico del cristianismo Friedrich Nietzsche. Quienes estaban familiarizados con la oeuvre de Joseph Ratzinger antes de su ascenso al papado, sin embargo, lo estaban ya con su frecuente trato con el filólogo y filósofo alemán.

Ratzinger conoció a Nietzsche en sus estudios de filosofía en el seminario de Frisinga cuando tenía 19 años[603]. Lo cita a lo largo de su carrera académica en repetidas ocasiones y más tarde, siendo papa, se refiere a él en encíclicas y homilías. Ratzinger toma a veces a Nietzsche como un interlocutor serio, otras veces lo cita con aprobación y aun en otras ocasiones está en franco desacuerdo con él.

A pesar de este frecuente enfrentamiento, es raro encontrar algún tratamiento a fondo de Nietzsche. Más aún: cuando de hecho se sume a fondo a sus escritos, Ratzinger se apoya con fuerza en las ideas de Henri de Lubac (1896-1991)[604], adoptando su opinión sobre su pensamiento e influencia[605]. De Lubac había señalado que nadie atacó la visión humana de la persona con más claridad y visión que Nietzsche. Creía además que el proyecto nietzscheano había resultado en el exitoso surgimiento del «neopaganismo»[606]. El profundo impacto que el proyecto de Nietzsche ha tenido en la cultura contemporánea, así como su crítica a la ética cristiana, han hecho que Ratzinger considere esencial conversar con este singular oponente.

En los escritos de Ratzinger pueden encontrarse tres ámbitos de diálogo sustancial con Nietzsche. Primero, en relación con el cristianismo y el eros; segundo, y junto a lo anterior, Ratzinger trata la caracterización que hace

Nietzsche del cristianismo como «crimen capital contra la vida»; por último, en torno a la conocida afirmación de Nietzsche sobre la muerte de Dios. Este capítulo examinará estas afirmaciones de Nietzsche y expondrá los fundamentos de la respuesta ratzingeriana. Defenderé en último término que, mientras Ratzinger está de acuerdo en lo esencial con el juicio de Lubac, su solución es sin embargo plenamente ratzingeriana. Para mostrarlo, terminaré con un examen sobre la teología bautismal de Ratzinger: los temas a tratar —la visión cristiana del amor y la muerte de Dios— convergen en la comprensión que tiene Ratzinger del bautismo como sacramento de participación en el Sábado Santo.

Eros y la afirmación del Otro

En su homilía al colegio de cardenales en 2005, durante la misa de elección del Romano Pontífice, el entonces cardenal Ratzinger habló del dinamismo del testimonio cristiano auténtico, refiriéndose en particular a la necesidad de ir adelante llevando el fruto duradero del amor y gozo genuino[607]. Al día siguiente sería elegido papa.

Ratzinger trató habitualmente del gozo cristiano como testimonio evangélico convincente en sus escritos, a la vez que previno continuamente del contra-testimonio de los cristianos sin alegría ni fe. Ya en 1958 publicó un artículo en la revista Hochland en el que reprochaba la secularización de los cristianos, refiriéndose a quienes se conformaban con el mundo como «paganos» o «gentiles»[608]. Otro ejemplo de su visión de la alegría puede encontrarse en Teoría de los principios teológicos, donde dice que la alegría representa la «designación programática de lo que el cristianismo es en virtud de su propia naturaleza»[609]. De manera análoga advierte contra «la tristeza y los escrúpulos atormentadores» de los cristianos que llevan a una visión del cristianismo opuesta a la alegría[610]. Como Benedicto XVI, su pontificado entero se orientó a exponer la alegría cristiana como antídoto a los retos del secularismo, en el que ve a Nietzsche como último representante[611].

Este es el contexto en el que, en distintos lugares, Ratzinger cita la crítica de Nietzsche al cristianismo. En la encíclica Deus caritas est, por ejemplo, se refiere a la afirmación nietzscheana de que el cristianismo envenenó al eros[612]. Benedicto escribe: «la Iglesia, con sus preceptos y prohibiciones, ¿no convierte acaso en amargo lo más hermoso de la vida? ¿No pone quizás carteles de prohibición precisamente allí donde la alegría, predispuesta en nosotros por el Creador, nos ofrece una felicidad que nos hace pregustar algo de lo divino?»[613]. Más adelante, en la misma encíclica, sitúa la discusión sobre el amor humano en el contexto de la crítica de Nietzsche, tomándolo como representante de las ideas contemporáneas sobre la enseñanza cristiana. Benedicto lo expresa así: «Se decía —pienso en Nietzsche, pero también en muchos otros— que el cristianismo es una opción contra la vida. Se decía que con la cruz, con todos los Mandamientos, con todos los 'no' que nos propone, nos cierra la puerta de la vida»[614].

En Teoría de los principios teológicos Ratzinger diagnostica más específicamente la etiología de esta visión al describir el ataque que hace Nietzsche al cristianismo en dos frentes: por un lado, se critica al cristianismo como un crimen capital contra la vida en tanto denigra la alegría mundana; por el otro, se dice que el cristianismo aturde la libertad humana genuina y autónoma con su moral de esclavos. Ratzinger describe así las acusaciones:

Dos pasajes podrán poner en claro el cambio por el que Nietzsche se interesa. «¿Cuál había sido hasta entonces el gran pecado sobre la tierra? ¿No había sido la palabra de aquel que dijo: Ay de aquellos que ahora ríen?». El segundo pasaje dice: «En verdad: si no os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos (y Zaratustra señaló hacia lo alto con las manos). Nos hemos hecho hombres y queremos el reino de la tierra»[615].

Esta sección tratará de la primera afirmación, a saber, que el cristianismo se opone a la vida y la felicidad. Se trata de una opinión común hoy en día, especialmente en torno a las enseñanzas de la Iglesia católica sobre la ética

sexual. Nietzsche, por su parte, recomendaba subordinar el instinto sexual a la voluntad de poder, aunque su predilección por el «principio dionisiaco» ha mostrado ser profético ante la exaltación contemporánea del eros a expensas de la moralidad[616].

En 1869 Friedrich Nietzsche (1844-1900) fue nombrado Profesor asociado de Filología en la Universidad de Basilea[617]. Pidió un permiso para servir como sanitario voluntario en la guerra franco-prusiana (1870) y fue entonces cuando comenzó a escribir su primera gran obra, El nacimiento de la tragedia (1872). Aunque el libro generó una notable anticipación, no fue bien recibido en su momento[618]; más adelante se ha revalorado como un clásico en el ámbito de la estética. De Lubac lo consideraba el trabajo de un genio[619].

Nietzsche sugiere que la tragedia griega estaba construida sobre la síntesis de dos principios radicalmente opuestos: el apolíneo y el dionisiaco; su meta era balancear estos principios[620]. El principio apolíneo se asocia con los sueños y el orden, mientras que el dionisiaco se identifica con la intoxicación y el éxtasis de la embriaguez[621]. En la primera etapa de su carrera, a pesar de su preferencia por Dioniso, Nietzsche no sugiere qué principio emerge victorioso[622], si bien en el prólogo se refiere a sí mismo como discípulo de Dioniso[623].

En textos posteriores Nietzsche opone el principio dionisiaco al Cristo crucificado[624]. En La voluntad de poder contrasta la afirmación dionisiaca de la vida con su antítesis, a saber, «el Crucificado como 'inocente'», cuyos sufrimientos se plantean como una objeción a la vida y una «fórmula para su condenación»[625]. Sobre la oposición entre el Crucificado y Dioniso escribe Nietzsche:

El Dios en la cruz es una maldición lanzada sobre la vida, una indicación para librarse de ella. Dioniso despedazado es una promesa de vida; esta renacerá eternamente y retornará de la destrucción[626].

Este contraste alcanza su culmen en Ecce homo, su autobiografía y última obra original. Ahí escribe: «El concepto 'Dios' fue inventado como concepto antitético de la vida —en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, lo envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida…»[627]. Su autobiografía termina con una línea final y singular: «¿Se me ha entendido? Dioniso contra el Crucificado»[628].

El enfrentamiento más detallado de Ratzinger a la crítica de Nietzsche se encuentra en Teoría de los principios teológicos, donde formula la acusación de este modo: «Llegamos, así, al nervio del problema: ¿No nos ha prohibido el cristianismo el árbol del medio del Paraíso y, por tanto, en definitiva, nos lo ha prohibido todo?»[629]. Ratzinger nota más adelante que, irónicamente, la sociedad contemporánea ha erradicado los tabús morales y ya no tiene más «árboles prohibidos», y sin embargo las personas no parecen ser más felices ni más libres. De hecho, nuestra autonomía recién adquirida ha devenido servidumbre y melancolía omnipresente[630]. Esto lo conduce a buscar los fundamentos antropológicos de la verdadera alegría.

En su análisis sobre la fuente del gozo, Ratzinger se apoya en las ideas de Josef Pieper (1904-1997). Para Pieper, la «función» del amor en la existencia es que el amante exprese la bondad que tiene la existencia de quien ama. El fruto del amor se experimenta entonces junto a quien es afirmado y su identidad se despierta precisamente en este encuentro[631]. Empleando la fundación dialógica de la identidad personal, Ratzinger describe la «aceptación de sí mismo» como algo esencial para alcanzar la felicidad. La armonía interior auténtica, fruto del aceptarse a sí mismo, se deriva de la afirmación del propio yo en relación a otro, a partir de un tú. Ratzinger le llama a esto «hospitalismo»: dar la bienvenida al otro y regocijarse en su existencia. Escribe Ratzinger: «Su esencia [del amor] consiste en querer la existencia del otro, en producirla de nuevo, en cierto modo. La llave hacia el yo está en el tú; el camino hacia el tú pasa por el yo»[632]. Ratzinger concluye que el cristianismo, lejos de negar valor personal y por ende la alegría, más bien afirma a la persona. De hecho, el cristianismo, precisa y paradójicamente a través de la Cruz, otorga una afirmación divina a la bondad de la existencia personal: esta es la fuente del mensaje cristiano de la «buena nueva». Por eso, antes que enemigo del gozo, el cristianismo lo garantiza. Escribe Ratzinger:

El contenido del evangelio cristiano dice: para Dios, el hombre es tan importante que ha llegado a padecer por él. La cruz, que según Nietzsche es la más aborrecible expresión del carácter negativo de la religión cristiana, es, en realidad, el centro del evangelio, la buena nueva. La cruz es la sanción a nuestra existencia, no con palabras, sino en un acto de tan absoluta radicalidad que hace que Dios se encarne y penetre cortantemente en esta carne, que hace que para Dios merezca la pena morir en su Hijo hecho hombre[633].

Una línea de argumentación similar aparece en Deus caritas est en respuesta a la acusación nietzscheana de que el cristianismo envenenó al eros. Benedicto anota que la revelación bíblica se opone a la divinización del eros, especialmente tal como este se expresaba en los antiguos cultos a la fertilidad: un eros indisciplinado que lleva a denigrar a la persona, porque el auténtico eros requiere purificación y madurez, sin las cuales el otro se cosifica y no es afirmado en su valor como persona. La prueba de esto ha venido de la mano de la revolución sexual. Cuando el eros se reduce a puro fisicalismo, necesariamente disminuye a la persona mercantilizada y la convierte en algo a la venta para ser explotada[634]. Un frenesí dionisiaco sin restricciones, como lo describe en otro lugar[635], no ha conducido a una mayor libertad y afirmación del mundo y la corporalidad sino a la denigración de la sexualidad humana. Bromea Benedicto: «este no es propiamente el gran sí del hombre a su cuerpo»[636].

La ascesis cristiana, en tanto concierne al deseo, hace posible de hecho el verdadero eros. Como se ha dicho más arriba, el gozo auténtico implica la afirmación del otro. Este «sí» a la bondad del otro requiere autorrenuncia, no entendida como negación del amor y el deseo, sino para que el amor exprese la genuina donación de sí. Vemos entonces la importancia del agapé, el amor al sacrificio propio, que le permite al eros alcanzar su dinamismo inherente como deseo[637]. Más aún, sostiene Benedicto, la persona actúa más genuinamente como ella misma cuando lo hace en la línea de su unidad psicosomática, es decir, cuando su cuerpo y alma están

unidos íntimamente. En consecuencia, lejos de denigrar el valor del cuerpo (como a menudo se dice), el cristianismo lo afirma, puesto que el cuerpo —precisamente en su diferenciación sexual— se convierte en poseedor y fundación de la expresión del deseo verdadero[638].

¿Es cierto, como sugiere Nietzsche, que el cristianismo ha absorbido el gozo de la vida? Ratzinger estaría de acuerdo en que un cristianismo sin alegría se presenta como un anti-Evangelio que le resta credibilidad; sin embargo, la plenitud del Evangelio cristiano, en su afirmación de la persona (especialmente en el «sí» de Dios a la humanidad en la Cruz), al cuerpo y al amor, se convierte en garante del eros y el gozo.

Libertad y ser relativo al Otro

Como se ha dicho antes, Ratzinger se enfrenta a la acusación que hace Nietzsche del cristianismo como crimen capital contra la vida también desde otra perspectiva (aunque relacionada). La descripción nietzscheana del cristianismo como «moral de esclavos» y de la religión como resentimiento supone un ataque enormemente perspicaz: en efecto, la peculiaridad del cristianismo siempre ha residido esencialmente en el amor cristiano por el otro (cf. Jn 13,35). Ratzinger se refiere a esta crítica en la Teoría de los principios teológicos, donde cita a Nietzsche:

Ha sido Friedrich Nietzsche quien ha dado su expresión más impresionante y enérgica a esta rebelión de los sentimientos: «No es el absurdo saldo total de la fábula, la urdimbre conceptual y la teología cristiana lo que nos afecta, podría ser mil veces más absurdo y no moveríamos ni un solo dedo en su contra». «Hasta ahora se ha atacado al cristianismo siempre de una manera falsa e inobjetiva. Mientras no se advierta que la moral del cristianismo es un crimen capital contra la vida, sus defensores tienen una tarea fácil. El problema de la mera ‘verdad’ del cristianismo... es cuestión muy secundaria, mientras no se aborde la cuestión del valor de la moral

cristiana». […] «¿Cuál había sido hasta entonces el gran pecado sobre la tierra? ¿No había sido la palabra de aquel que dijo: ¡Ay de aquellos que ahora ríen!?»[639].

En el s. XIX la idea en los círculos filosóficos de que la mitología cristiana había muerto era un lugar común. Se mantuvieron, sin embargo, sus vestigios: no como verdades per se, sino en términos de moralidad y valores[640]. Por ello, al atacar su moralidad, Nietzsche apuntaba al corazón de la unicidad del cristianismo.

Al evaluar estas afirmaciones, de Lubac advierte que, en todas las ofensivas lanzadas contra el cristianismo y sus enseñanzas, «es preciso reconocer que antes de Nietzsche no se había alzado un adversario tan poderoso, que concibiera su deseo de una manera tan clara, tan amplia y expresa y lo continuara en todos los terrenos con tanto ardor sistemático y reflexivo»[641]. Los restos del pensamiento cristiano con su moralidad se convirtieron en el único y verdadero problema para Nietzsche. De Lubac cita su solución al problema: «Guerra al ideal cristiano, a la doctrina que hace de la beatitud y de la salvación el objeto de la vida, que proclama la supremacía de los simples de espíritu, de los corazones puros, de los que sufren, de los fracasados»[642]. Al parecer Ratzinger comparte el juicio que hace Lubac sobre la seriedad del ataque de Nietzsche; es lo que implica su cita de Nietzsche en Teoría de los principios teológicos, tomada directamente de El drama del humanismo ateo de Lubac. Ratzinger debe haber conocido entonces la evaluación que hace de Lubac; como ya se ha dicho, además, raramente se enfrenta extensamente a Nietzsche, mientras que aquí sí lo hace al enfrentarse a la acusación de que el cristianismo es una moral de esclavos.

En su Genealogía de la moral (1887), Nietzsche rastrea los orígenes de lo que llama el «ressentiment» inherente a la moral cristiana[643]. Este impulso vengativo se localiza en una «moral de esclavo» creada por aquellos de voluntad débil, poco dotados para la vida; se trata de una reacción a la «moral de amos», de los fuertes y quienes afirman la vida a través de las virtudes del orgullo, el poder y la expresión de sí mismo[644]. La disposición

al ressentiment, a la venganza contra los fuertes, torna el vicio en virtud y la virtud en vicio. De ahí que la debilidad devenga beatitud y el orgullo se convierta en pecado. Para Nietzsche este es un patrón generalizado en toda la ética cristiana, que representa la forma históricamente más importante y tóxica de la moral de esclavo[645]. En sus últimos años, Nietzsche sostuvo que los fuertes deberían despreciar al cristianismo por su indecencia, así como buscar su derribo[646]. Nietzsche encontrará su solución mediante un análisis genealógico, según el cual concluye que la persona humana es ontológicamente «voluntad de poder»[647]. En consecuencia, mientras busca desplazar la moral de esclavos cristiana, propone a la vez una moral de amos, de expresión propia y autonomía[648].

El tratamiento más detenido que lleva a cabo Ratzinger de esta descripción del cristianismo como moral de esclavos se encuentra en Teoría de los principios teológicos (2007) y Jesús de Nazaret (2007). En la primera obra acepta el contraste entre el Dioniso de Nietzsche y su moral del amo contra el Crucificado, con sus virtudes del débil, aunque concluye que un mundo así conduciría a la violencia y lo inhumano[649]; en la segunda, señala la seriedad del reto, describiéndolo como uno que ha influido en el modo en que la mente moderna se enfrenta a la vida[650]. En su exposición del Sermón de la Montaña, en Jesús de Nazaret, Benedicto se pregunta si la moral cristiana, tal como aparece presentada en las Bienaventuranzas, es realmente un «crimen capital contra la vida». ¿Es, después de todo, tan malo ser rico, colmar la propia medida y desternillarse? Benedicto lo explica así:

La visión del Sermón de la Montaña aparece como una religión del resentimiento, como la envidia de los cobardes e incapaces, que no están a la altura de la vida, y quieren vengarse con las Bienaventuranzas, exaltando su fracaso e injuriando a los fuertes, a los que tienen éxito, a los que son afortunados[651].

En respuesta, Benedicto afirma que las palabras del Sermón suenan ciertamente auténticas según la experiencia del s. XX: los regímenes totalitarios y el abuso del poder económico han probado que las advertencias de Jesús contra las riquezas y la abundancia son verdad. Con todo, el poder real de las Bienaventuranzas yace en su exigencia de conversión, en rechazar el yo para afirmar a Dios y al prójimo.

En Teoría de los principios teológicos, como se ha dicho más arriba, Ratzinger sitúa la fuente del gozo cristiano en un encuentro personal yo-Tú. En Jesús de Nazaret y otros lugares se enfrenta a Nietzsche desde la perspectiva aledaña de la libertad humana. La cuestión se dirige esencialmente a dos nociones rivales de libertad: en último término, ¿es una persona más libre en tanto puro ser autónomo o es acaso en la conversión, el volverse hacia el otro, donde paradójicamente se encuentra a sí mismo? El contraste entre conversión y donación de sí contra la libertad como autonomía puede verse en una homilía de Benedicto: «Nietzsche se ha burlado de la humildad y la obediencia como virtudes serviles, por las cuales se habría reprimido a los hombres. En su lugar, ha puesto el orgullo y la libertad absoluta del hombre»[652].

En esta línea, el concepto de egoísmo como una forma engañosa de autosuficiencia es central en el trabajo de Ratzinger[653]. En muchos pasajes emplea a Nietzsche como un interlocutor que representa la idea de libertad como autonomía. Por ejemplo, en el contexto del rechazo de Judas a Jesús en la Última Cena, Ratzinger se refiere a la autonomía que lleva al no a Dios citando a Nietzsche:

Existe ese no, que incluso pretende crear el mundo y que no está dispuesto a aceptar el regalo del amor divino. «Es mejor permanecer culpable que contar con una moneda lo que no lleva nuestra imagen —así lo quiere nuestra soberanía», dijo Nietzsche en una ocasión[654].

En otros trabajos, empleando nuevamente a Nietzsche como adversario, se refiere a la tentación de buscar una libertad tomada como independencia y

que Ratzinger contrasta con la «vía de la Cruz», que desmantela las falsas seguridades y lleva a la verdadera vuelta a casa[655]. Aún en otro lugar Ratzinger traza la genealogía de la libertad como autonomía, pasando por Jean-Jacques Rousseau, Nietzsche y Karl Marx, junto a su promesa de una libertad deiforme e independiente. En respuesta, Ratzinger busca presentar una auténtica visión de la libertad humana y realización a través del amor. Una libertad verdaderamente humana se constituye como algo «para», «por» y «con» el otro[656].

En sus escritos, Ratzinger asienta el ser personal en la relación con el otro[657] (ya se ha hablado de esto en la sección sobre el despertar de la propia identidad mediante la afirmación del otro). En su exposición de los fundamentos antropológicos y teológicos de la libertad, vemos una lectura complementaria de la relacionalidad. Al contrastar la libertad como autonomía y como relacionalidad, enraíza su visión en lo que llama «ley del éxodo», refiriéndose a una analogía bíblica, una verdad teológica: la ley del espíritu como «relacionado más allá de sí mismo». La ley del éxodo, central en la revelación bíblica, se expresa en la salida de Abraham y en la Pascua del misterio del propio Cristo[658]. Ratzinger describe esta ley en Jesús de Nazaret: «la verdadera 'moral' del cristianismo es el amor. Y este, obviamente, se opone al egoísmo; es un salir de uno mismo, pero es precisamente de este modo como el hombre se encuentra consigo mismo»[659].

El locus teológico de esta idea se asienta en la creación de la persona como imago Dei. De esta forma, la creación de la persona por, desde y con otro, encuentra su arquetipo en las relaciones trinitarias. Ratzinger describe las procesiones trinitarias en términos personalistas, aunque expresen una metafísica tomista: por su naturaleza, Dios es completamente un «ser-para» (el Padre es la relación de inasibilidad-paternidad), «ser-desde» (el Hijo es la relación de filiación) y «ser-con» (el Espíritu Santo es la relación de espiración-comunión). Como la libertad es enteramente relacional en Dios, cualquier libertad concebida como no-relacional, es decir, sin un «para» y un «con», presupone un anti-Dios («porque contiene exactamente la antítesis radical del verdadero Dios»[660]).

Para Ratzinger, la moralidad cristiana no es una moral de esclavos, sino una a imagen de la libertad y la relación divinas, por cuanto se dirige al otro según la máxima evangélica de que quien pierda su vida por Cristo la salvará (cf. Lc 9,24). A fin de cuentas, este es el significado final de la Cruz: dar la propia vida por el otro[661]. De este modo, la ley del éxodo, que es en esencia la ley de la Cruz, no representa «la crucifixión del hombre», sino más bien «el fundamento de la verdadera humanidad», un verdadero ser para otro[662]. Sobre esta libertad, afincada en el amor y la relacionalidad, escribe Benedicto:

Frente al tentador brillo de la imagen del hombre que da Nietzsche, este camino parece en principio miserable, incluso poco razonable. Pero es el verdadero «camino de alta montaña» de la vida; solo por la vía del amor, cuyas sendas se describen en el Sermón de la Montaña, se descubre la riqueza de la vida, la grandiosidad de la vocación del hombre[663].

Bautismo: participación sacramental en el orden divino

El último tema nietzscheano a discutir es el de la «muerte de Dios». La declaración de que Dios ha muerto aparece en dos significativos pasajes de La gaya ciencia[664] (1882) y en varios de Así habló Zaratustra[665] (1883-1885). Es bien conocida la parábola del insensato que grita en la plaza pública: «¡Busco a Dios!». Cuando lo ridiculizan sus oyentes les responde: «Yo os lo voy a decir. ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! […] La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No estamos forzados a convertirnos en dioses, para, al menos, parecer dignos de ella?»[666]. Para Nietzsche, quienes escuchan los desvaríos del insensato están de acuerdo en que la idea de Dios ya no es creíble, de modo que Dios está efectivamente muerto[667]. Inicialmente, la noticia de que «el viejo dios está muerto» da pie al «asombro» y la «anticipación» del potencial sin límite de la nueva

situación. Sin embargo, y aquí vemos la presciencia de Nietzsche, no entienden las implicaciones de la pérdida de Dios. En Europa, especialmente, todos los aspectos de la cultura y la vida han sido formados por la creencia en Dios. Más adelante en La gaya ciencia Nietzsche advertirá del peligro del nihilismo que seguirá a la muerte de Dios, y lo describe como la «demolición, destrucción, hundimiento y cambio que ahora se avecina»[668]. Su postrema inquietud sobre el nihilismo es que producirá un «último hombre» apático: personas sin pasión. Su solución es que la humanidad se haga «como dios», bajo la forma del superhombre[669].

Aunque Ratzinger se refiere en distintas ocasiones a la muerte de Dios, la más importante es la que se encuentra en su Introducción al cristianismo y en sus meditaciones sobre la Semana Santa publicadas en El sábado de la historia (ambos textos escritos en 1967, en medio de las revoluciones estudiantiles en Europa)[670]. Al enfocar la cuestión, Ratzinger se refiere a la muerte de Dios bajo dos puntos de vista: primero, sostiene que, cuando la vida de los cristianos no se distingue de las de sus coetáneos seculares, Dios queda oscurecido. Cuando el cristiano encierra a Dios en las limitaciones de una religión subjetiva o lo esconde con su vida (viviendo como si no hubiera Dios), el resultado práctico es que Dios ha muerto[671]. En segundo lugar, describe los sufrimientos extremos del s. XX (con sus guerras, gulags y campos de concentración) como un siglo en el que Dios se mantiene silencioso y, por ello, parece estar muerto[672]. Además de ello sitúa el eclipse de Dios en Occidente como causa de la reducción de la vida humana embrionaria a «material de investigación» y la mercantilización de la mujer en el tráfico humano. Escribe Ratzinger:

Pero en el momento en que, como muestra Nietzsche, llega de verdad al hombre la noticia de que Dios ha muerto y penetra en su corazón, entonces las cosas cambian radicalmente. Esto se puede ver hoy […] en lo que se hace con la vida, donde el hombre se convierte cada vez más en un objeto técnico y donde cada vez desaparece más como hombre[673].

Ratzinger conecta el tema de la muerte de Dios, en la experiencia del s. XX, con el Sábado Santo. En la tradición cristiana, el Sábado Santo es la conmemoración litúrgica entre el Viernes Santo y el Domingo de Pascua, cuando el cuerpo de Cristo yace en la tumba y su alma desciende a los infiernos. Nuevamente, Ratzinger sigue a de Lubac, quien ya había hecho esta conexión. De Lubac describe la profunda experiencia de Fiodor Dostoyevsky al ver la pintura de Cristo crucificado de Hans Holbein en una galería de arte en Basilea. Su esposa cuenta que Dostoyevsky se sintió profundamente afectado y más tarde expresó el encuentro en las palabras del Príncipe Mishkin, en El idiota: «Este cuadro, exclama el príncipe durante su entrevista, ¿no crees que puede hacer perder la fe a un creyente?»[674]. De Lubac señala que Dostoyevsky ligaba la imagen de Cristo muerto con el ateísmo naciente del s. XIX y, específicamente, con la filosofía de la muerte de Dios de Nietzsche[675].

Y aunque sigue a de Lubac en este punto, Ratzinger conecta de manera única la muerte de Dios con el sacramento del bautismo; de hecho, es él mismo quien comenta con frecuencia que nació y fue bautizado un Sábado Santo, vinculando así el sacramento y el descenso en su propia vida[676]. Ratzinger entiende esto como un acto de la providencia divina, sumergiendo su vida entera en el misterio Pascual. Y añade:

Indudablemente, no era el domingo de Pascua, sino exactamente el Sábado Santo. No obstante, cuanto más lo pienso, tanto más me parece la característica esencial de nuestra existencia humana: esperar todavía la Pascua y no estar aún en la luz plena, pero encaminarnos confiadamente hacia ella[677].

En su exposición teológica del Sábado Santo, Ratzinger vuelve sobre una antigua homilía en torno a la muerte de Cristo: «Dios ha muerto en la carne y ha puesto en conmoción a los infiernos»[678]. Para los vivos al otro lado de la tumba, la muerte de Dios se experimenta como silencio y ausencia. Este silencio aparente de Dios opera como metáfora del s. XX: un largo Sábado

Santo[679] que «nos habla de la ausencia de Dios, el día en que Dios está en la tumba, que ya no se levanta, que ya no habla…»[680].

El Credo de los Apóstoles incluye el Sábado Santo de Cristo con la expresión descendit ad inferos. En torno a este artículo de la fe, Ratzinger describe el infierno como la negación de la relacionalidad y la afirmación referidas en las primeras secciones de este capítulo. El infierno se presenta así como la incapacidad de que nuestra llamada alcance a otros: «es la soledad en la que la palabra amor ya no puede resonar»[681]. En El sábado de la historia bosqueja el miedo a la soledad como uno que solo puede superarse con la presencia del otro: el infierno connota una soledad impenetrable y final[682]. De este modo, la afirmación del otro y de la relacionalidad como libertad hacia el otro alcanzan su expresión más radical en el descenso de Cristo a los infiernos. A la vez, el hecho de que Dios haya entrado en esta última soledad, en un acto radical de solidaridad con la humanidad, significa que el infierno (y el aislamiento) han sido vencidos de una vez y para siempre. Ratzinger lo expresa así:

que Cristo franqueó la puerta de nuestra más profundad soledad, que en su pasión penetró en el abismo de nuestro abandono. Allí donde ya no podemos oír ninguna voz, allí está él. Por tanto, el infierno ya está superado, mejor, ya no existe la muerte que antes era el infierno. Ni el infierno ni la muerte son ya lo mismo, porque hay vida en medio de la muerte, porque el amor habita en ella[683].

Más todavía: el bautismo de Cristo en el Jordán, al comienzo de su ministerio, anticipa su muerte y descenso al infierno. En Jesús de Nazaret Benedicto vuelve sobre la tradición iconográfica que muestra el bautismo de Cristo en el Jordán como una tumba líquida con la forma de una caverna oscura, símbolo del infierno[684]. Benedicto cita la lectura alegórica que hace san Cirilo de Jerusalén del bautismo de Jesús y su conexión con la bajada hacia los muertos: «El descenso de Jesús a este sepulcro líquido, a este infierno que le envuelve por completo, es la representación del descenso al

infierno: 'Sumergido en el agua, ha vencido al poderoso' (cf. Lc 11,22), dice Cirilo de Jerusalén»[685].

En el Evangelio de Lucas, la narración del bautismo de Cristo hace explícito que se bautiza con las demás personas (cf. Lc 3,21). Benedicto comenta que Cristo se presentó a sí mismo para ser bautizado en anticipación de su muerte y en solidaridad con la «multitud gris de los pecadores que esperan a orillas del Jordán»[686]. La unidad de Cristo con la humanidad en el bautismo prefigura su completa solidaridad en el descenso al infierno de la soledad. Para Benedicto, este descenso revela que Dios está del lado de los pecadores.

Finalmente, como Dios ha compartido la muerte de la humanidad, el cristiano puede ahora participar de la victoria de Cristo sobre la muerte a través del bautismo. El bautismo se convierte así en el punto de entrada a la muerte de Cristo, su descenso al infierno y su resurrección de la muerte. Para Nietzsche, debemos matar a Dios para que la humanidad pueda ser como dios; para Ratzinger, se trata de lo contrario: Dios ha compartido la muerte de la humanidad para divinizar la naturaleza humana. De esta manera Dios nunca ha estado callado, sino que, mediante la Palabra hecha carne, por la muerte de la Palabra y su descenso al desamparo de Dios, Dios ha pronunciado su Palabra en completa solidaridad con los hombres. Esta unión con Dios y la transformación de la naturaleza humana se realiza sacramentalmente en el bautismo. Benedicto lo explica de esta manera:

El Bautismo es algo más que un baño. Es muerte y resurrección. San Pablo mismo, en la carta a los Gálatas, hablando del viraje de su vida que se produjo en el encuentro con Cristo resucitado, lo describe con la palabra: «estoy muerto». En ese momento comienza realmente una nueva vida. Llegar a ser cristianos es algo más que una operación cosmética, que añadiría algo de belleza a una existencia ya más o menos completa. Es un nuevo inicio, es volver a nacer: muerte y resurrección[687].

Conclusión

Henri de Lubac se lamentaba del «trágico equívoco» que supone el ateísmo moderno. Si en la antigüedad la existencia de Dios garantizaba la dignidad humana, con el ateísmo la humanidad debe deshacerse de Dios para poder asir su propia grandeza[688]. Nietzsche representa la expresión más contundente y elocuente de esta visión: la afirmación de que la plenitud de la vida se alcanza negando a Cristo crucificado, de que la verdadera autonomía requiere desprenderse de la moral cristiana y de que la divinización de la humanidad se alcanzará a través de la muerte de Dios. En último término, Nietzsche entiende el poder y la libertad en términos dialécticos: un «juego de suma cero» en el que Dios debe disminuir para que la humanidad crezca. La respuesta de Ratzinger es proponer una comprensión de Dios y la humanidad no dialéctica sino dialógica. En esta línea, la afirmación del otro, la relacionalidad hacia él y la unión sacramental con el Otro divino se apoyan en una antropología y una metafísica de la participación, sacramentalmente efectuadas en el bautismo cristiano, en el que la persona es sumergida en la muerte de Dios para compartir su resurrección y así alcanzar el gozo, la libertad y la abundancia de vida.

Owen Vyner

X. Martin Buber: Personalismo y relacionalidad

Martín Buber (1878-1965) es, posiblemente, uno de los pensadores judíos más prolíficos e influyentes del s. XX[689]. Joseph Ratzinger (1927-2022), por otra parte, es uno de los teólogos católicos más conocidos de finales del s. XX y comienzos del XXI, especialmente desde que fue elegido papa en 2005. Ratzinger declaró que la filosofía de Buber influyó en su propio pensamiento y se refirió a Buber y sus ideas en muchas ocasiones. Este capítulo explorará algunos de los modos más evidentes en los que la filosofía de Buber impactó en la teología del hombre que se convirtió en peritus del Concilio Vaticano II (1962-1965), arzobispo de Múnich y Frisinga (1977-1981), Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1981-2005), papa Benedicto XVI (2005-2013) y después papa emérito (2013-2022), el primer papa en renunciar a su ministerio desde el s. XIII.

En su autobiografía de 1998, Ratzinger discute la influencia de Buber en su propio pensamiento del modo siguiente:

Steinbüchel, que había iniciado su camino con estudios sobre Hegel y sobre el socialismo, presentaba en el libro citado la evolución, debida en particular a Ferdinand Ebner, del personalismo, que también para él mismo se había convertido en un cambio en su camino cultural. El encuentro con el personalismo, que después encontramos explicitado con gran fuerza persuasiva en el gran pensador judío Martin Buber, fue un acontecimiento que marcó profundamente mi camino espiritual, aun cuando el personalismo, en mi caso, se unió casi por sí mismo con el pensamiento de san Agustín que, en las Confesiones, me salió al encuentro en toda su apasionada y profunda humanidad[690].

En Últimas conversaciones, su último libro-entrevista con Peter Seewald, Benedicto XVI menciona la importancia de la filosofía de Buber en su propia obra diciendo:

A Martin Buber lo veneraba. Por una parte, era el gran representante del personalismo, del principio yo-tú, que atraviesa toda su filosofía. También leí, por supuesto, su Opera Omnia, sus obras completas. En aquel entonces estaba un poco de moda. Acababa de firmar, junto con Rosenzweig, una nueva traducción de la Biblia hebrea. Su visión personalista y su filosofía, que se alimentaban de la Biblia, cobraban forma del todo concreta en sus relatos jasídicos. Esa piedad judía, que vive la fe sin complejos y a la vez de manera siempre actual en medio de la historia, el modo en que Buber creía en el mundo actual, su figura en conjunto: todo eso me fascinaba[691].

Ratzinger caracteriza el personalismo de Buber como una «marca esencial» en su propio pensamiento. Esto no es una sorpresa, dado que Buber es quizá mejor conocido, al menos en círculos cristianos, precisamente por su contribución a la filosofía del s. XX. Este capítulo enfocará primero el personalismo de Buber y la apropiación que hace Ratzinger. Después, en la segunda parte, identificará otros posibles puntos en común entre Buber y Ratzinger, sin pretender una lista exhaustiva.

La influencia del personalismo de Buber y la filosofía del diálogo en Ratzinger

Siguiendo la guía del propio Ratzinger, los académicos que estudian su pensamiento han reconocido la existencia de un claro vínculo entre el personalismo de Buber y el énfasis de Ratzinger en la relacionalidad entendida como un elemento constitutivo de quiénes somos como seres humanos. Christopher Collins, SJ, sostiene que la «metafísica del diálogo»

de Buber ayudó al joven Ratzinger a encontrar «un fundamento filosófico contemporáneo que le permitiera […] apropiarse de la visión cristiana de las antiguas fuentes bíblicas y patrísticas, así como enfrentarse a los pensadores contemporáneos en la esfera de sus intereses propios»[692]. El «yo-tú» de Buber hizo posible que los pensadores contemporáneos tomaran parte en «la añoranza de la relación y la superación del aislamiento característicos de la persona moderna»[693]. Referirse a esta necesidad los ayudó a traer de vuelta la teología a la «vida real» del mundo actual para dejar atrás el aparente abismo existente entre la reflexión erudita y la existencia cotidiana.

Collins piensa que la teología de Ratzinger, como un todo, posee un carácter dialógico visible en intereses centrales como la teología de la revelación divina, la cristología, la eclesiología, la teología de la creación y la escatología[694]. La preferencia que tiene Ratzinger por el diálogo y el encuentro le permitió desarrollar un estilo teológico que gira alrededor del concepto de comunión. En opinión de Collins, Ratzinger adoptó este estilo, en primer lugar, como resultado de sus reflexiones sobre la Escritura y los Padres de la Iglesia; vio confirmado su valor, además, en sus encuentros con filósofos personalistas contemporáneos, entre los que Martin Buber parece ser la figura más destacada[695].

Emery de Gaál compara la importancia de la filosofía de Buber en el desarrollo del pensamiento teológico de Ratzinger con el de otras figuras influyentes como Romano Guardini, Henri de Lubac, san Agustín, san John Henry Newman, san Buenaventura y Joseph Pieper. De Gaál mantiene que el joven Ratzinger, insatisfecho con las aproximaciones intelectualistas y proposicionales del neoescolasticismo, encontró en Guardini y Buber al Dios relacional que añoraban tanto él como el hombre contemporáneo[696].

De Gaál nos recuerda que Ratzinger llegó a la filosofía de Buber a través de las obras de Theodor Steinbüchel[697]. Según su interpretación, la filosofía de Buber tuvo su mayor impacto en Ratzinger en torno a la distinción entre las relaciones yo-ello y yo-tú. La relación yo-ello se da entre un sujeto y un objeto: es una relación instrumental y despersonalizada. Hablando en términos empíricos, este puede ser el primer modo en que los hombres encuentran realidades distintas a sí mismos, pero no agota la capacidad para

un encuentro auténticamente humano. La relación yo-tú, por otro lado, nos permite experimentar de manera plena y auténtica no solo a aquellos a quienes encontramos, sino también a nosotros mismos[698]. A juicio de Gaál, la filosofía de Buber «liberó a la persona individual de la prisión del individualismo patológico y los monólogos constantes», así como también «dio cuenta, para Ratzinger y otros muchos lectores, de que la existencia humana es intrínsecamente dialógica»[699].

Tracey Rowland señala además cierta influencia de Buber en Ratzinger en la crítica que el primero hace a la antropología de Martin Heidegger. Como explica Rowland, Buber rastreó la crisis cosmológica y antropológica contemporánea a autores como Baruch Spinoza, Immanuel Kant, Karl Marx, Georg Hegel, Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Martin Heidegger y Max Scheler, para concluir que, después de Nietzsche, la persona humana está emplazada a buscar comunicarse solo consigo misma[700]. Es por ello que «la existencia de Heidegger es monológica» y en su mundo «no hay un tú verdadero, proferido de ser a ser»[701]. Contra ello, la aproximación de Ratzinger siempre ha estado enraizada en la vena personalista representada por autores como Peter Wust y el propio Buber[702].

El encuentro yo-tú y la «religión institucionalizada»

Rowland detecta otro punto en el que el pensamiento de Buber resuena con Ratzinger, a saber, la comprensión de la religión como algo más personalista y dialógico que ritualista y dogmático[703]. Buber es conocido por su aversión a las «religiones institucionalizadas» puesto que, bajo su punto de vista, no son una ayuda sino un obstáculo para el encuentro personal con el Dios vivo[704]. «La religión es el gran enemigo de la humanidad», tal como explica Maurice Friedman:

Con «religión» Buber se refiere a la tendencia de toda religión organizada a lo largo de la historia para promover y sancionar un dualismo que oscurece el rostro de Dios y deja nuestras vidas ordinarias profanadas y denigradas. Buber nunca atacó a la religión organizada como tal, pero tampoco la avaló. Tenía que someterse al criterio de su lugar dentro de la dialéctica del movimiento hacia el encuentro con el eterno Tú y el movimiento que se aleja de él[705].

Según explica Markus Rutsche, Buber creía que, en el caso de una revelación, la persona humana recibe algo genuinamente novedoso, i.e. una confirmación de la presencia eterna de Dios que reclama reciprocidad y relación. Sin embargo, a partir de este proceso de relación la naturaleza humana exige el desarrollo de «un ritmo de continuidad temporal y una estructura de representación cultural firme»[706]. En otras palabras: la inclinación natural del hombre lo empuja hacia la religión estructurada, pero seguir esta inclinación desplaza a Dios para convertirlo otra vez en «un puro objeto de fe y culto. […] la pura relación del hombre a este Tú eterno se aliena una y otra vez por la objetivación de Dios en el mundo del ello»[707].

Algunos teólogos, en especial aquellos que trabajan en la tradición reformada, han aceptado la distinción que hace Buber entre fe y «religión organizada», apropiándosela, en mayor o menor grado, para sus propias teologías. Karl Barth, por su parte, criticó la religión entendida como un intento humano de aprehender el misterio inefable que solo puede ser recibido en la Revelación; Dietrich Bonhoeffer habló abiertamente de un «cristianismo sin religión»[708].

En su propia teología, Ratzinger obviamente no rechaza la «religión organizada» como tal, aun si está de acuerdo con la advertencia de Buber en que la mera pertenencia a una religión organizada, por sí misma, no garantiza que se viva un encuentro auténtico con el Tú divino. Ratzinger es conocido por su énfasis constante en la importancia de una relación personal con Dios en Cristo: una que no puede ser reemplazada por un sistema formal o institucional. El inicio frecuentemente citado de su

primera encíclica como Benedicto XVI resume bien esta idea: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»[709].

Dicho esto, Ratzinger enfatiza también que la fe personal y la religión organizada no son por definición mutuamente excluyentes; cree, más bien, que el auténtico encuentro yo-Tú con Dios no acontece en el vacío, sino que se da —al menos en el contexto cristiano— en un ambiente que es tanto eclesiológico como sacramental. Está de acuerdo con la preocupación de Buber sobre el peligro de la institucionalización excesiva de la religión, pero no parece pensar que un encuentro genuino sea posible completamente separado de la religión. Para él, «el concepto de un cristianismo sin religión es contradictorio y carente de realismo. La fe tiene que expresarse también como religión y en la religión, pero no puede reducirse a ella, claro está»[710].

Encuentro yo-Tú y misticismo impersonal

Aidan Nichols, OP, ha llamado la atención sobre otro rasgo notable en la teología de Ratzinger que también puede vincularse al marco personalista yo-Tú de Buber. Se trata de la distinción que Ratzinger detecta entre la comprensión occidental y cristiana del encuentro religioso con Dios y los conceptos asiáticos de misticismo y salvación[711].

Sin negar la existencia de similitudes obvias entre la tradición judeocristiana y los sistemas asiáticos orientales (p. ej. la importancia de la espiritualidad, su horizonte escatológico, su énfasis en la necesidad de purificación, etc.), Ratzinger siempre ha sido cauteloso antes de dibujar paralelismos cercanos entre ellos. La diferencia principal está en su respectiva comprensión de aquello en lo que verdaderamente consisten la salvación y la unidad con lo divino. Aunque la expresión «misticismo» se usa a veces para describir la experiencia religiosa de las personas inmersas en la espiritualidad tanto en Oriente como en Occidente, la tradición

oriental-asiática percibe de modo distinto el propósito de este misticismo. Oriente añora la «totalidad del ser», entendida como una forma de disolución de la persona individual en la unidad global de una divinidad omniabarcante. Por otro lado, la tradición cristiana, siguiendo sus raíces judías, ha enfatizado siempre que la unidad con lo trascendente no elimina la individualidad, sino que la lleva consigo a un nivel distinto mediante la unidad con Dios, que es, y permanece, el Absolutamente Otro[712].

En Fe, verdad y tolerancia Ratzinger hace alusión a la apropiación que hace Josef Sudbrack del rechazo de Buber a sus propias obras tempranas, en las que todavía no explicaba suficientemente la importancia de un encuentro personal entre el yo y el Tú[713]. En sus primeros escritos, la comprensión que Buber tenía del misticismo era bastante impersonal y vaga; más adelante, al desarrollar el marco del yo-tú, quedó tan contrariado por sus ideas iniciales que se rehusó a permitir la reimpresión de cualquier libro que las promoviera[714]. El concepto de persona individual —una persona realmente relacional con otros pero que nunca deja de existir como individualidad propia— se convirtió en una cuestión nuclear de la filosofía de Buber y se mantiene como punto central en el pensamiento de Ratzinger. Al referirse a las obras de Horst Bürkle[715], así como a las de Emmanuel Lévinas, Ratzinger insiste en que el misticismo cristiano y el oriental son distintos; su diferencia principal está precisamente en la dinámica yo-Tú del encuentro. Para Ratzinger, «la unidad del amor es más elevada que la identidad carente de forma»[716].

Dicho esto, Ratzinger no rechaza la comprensión oriental como si estuviera completamente equivocada y careciera de mérito alguno; de hecho, precisamente en diálogo con ella, y obviamente con la tradición católica, ofrece una crítica al marco yo-tú de Buber, señalando los puntos que pueden mejorarse.

Las deficiencias del marco yo-tú de Buber

Ratzinger aprecia y acoge el esquema buberiano yo-tú como un recuerdo importante de la importancia de la naturaleza comunal de las personas, pero no cree que esté enteramente exento de problemas. En este contexto, piensa Ratzinger, es posible «aceptar en forma y contenido la herencia oriental», al tomar correctamente como punto de partida que «la identidad del individuo, mi identidad incluida, efectivamente no reside en una personalidad del yo cerrada, que se encuentra frente a un Tú de Dios también cerrado, que ignora además la identidad de los otros yos, que se encontrarían frente al Tú divino también aislados entre sí»[717]. Y continúa:

Estamos aquí ante ese tipo de personalismo que desarrollaron en el periodo de entregerras Ebner, Buber, Rosenzweig, E. Brunner, Steinbüchel y otros. En sus reflexiones, Dios es categorizado de una manera que no concuerda con su esencia como principio de todo ser. La forma en que conciben una «amistad» entre Dios y el hombre, con las categorías comunes a ambos de tú y yo, deja desprovisto a Dios de su infinitud y aparta a cada yo de la unidad del ser[718].

Según Andrew T. J. Kaethler, el primer problema detectado por Ratzinger en el personalismo de Buber y otros es que su sistema concibe erróneamente a Dios: Dios, como puro Tú, «entra en conflicto con su naturaleza como fundamento de todo ser», de manera que «Dios se convierte en alguien autocontenido y ubicado demasiado lejos»[719]. El segundo problema es de naturaleza eclesiológica: no se puede encontrar a Dios (en Cristo) fuera de la comunidad (de la Iglesia). No encontramos a Dios como unos «yo» individualizados, sino también como «nosotros»: «al ser yo mismo me encuentro en comunidad»[720]. De acuerdo con Kaethler, esto significa que «el personalismo de Ratzinger no es una dicotomía yo-Tú, sino una relación yo-Tú-nosotros en la que los guiones unen más que separan»[721].

Se podría añadir a estas reflexiones la importancia que tiene para Ratzinger la comprensión del «Tú» divino basado en la concepción cristiana del Dios Trino. Buber no comparte, obviamente, el concepto cristiano del Dios

Trinitario, pero es precisamente esta doctrina cristiana la que vuelve más sencillo explicar cómo, por un lado, Dios es personal y relacional en su naturaleza, pero por el otro es últimamente trascendente respecto al mundo que ha creado. Si un «yo en sí mismo» no existe porque todo «yo» implica una relación hacia algo distinto (yo-ello) o alguien más (yo-tú)[722], y si una persona solo se realiza plenamente cuando está en relación con otros, entonces, ¿de qué manera podríamos decir que Dios siempre ha sido personal, incluso antes de la creación?

Esta no es una pregunta fácil si nos mantenemos dentro del marco del yo-tú. Empleando un lenguaje poético, Buber llega a sugerir que Dios necesita de algún modo al hombre «en la plenitud de su eternidad»[723], presumiblemente para poder estar en relación con él. Sin embargo, esta postura nos enfrenta a dificultades metafísicas obvias: si Dios es el ser supremo y perfecto que posee la existencia en plenitud, Dios no «necesita» de nada ni de nadie para ser quien es. Si se trata de evitar el riesgo de despersonalizar a Dios o de negar la importancia de la relacionalidad para ser persona, puede que el marco yo-tú no sea enteramente suficiente.

En el cristianismo, Dios es efectivamente entendido como supremo, perfecto y uno, pero la tradición cristiana da cuenta también de la existencia de una pluralidad en la vida interna de Dios. El Dios único e indiviso existe como tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Entender a Dios como comunión hace más fácil comprenderlo como un ser relacional. Aquí es donde Ratzinger toma al parecer las intuiciones sobre la relacionalidad de Buber de Dios más allá del propio Buber, empleando su pensamiento para explicar la comprensión cristiana de Dios como Trinidad[724]. Efectivamente, Dios es plenamente personal, es decir, existe en relación, pero esto no significa que Dios necesite del hombre del mismo modo que el hombre necesita a Dios. Y esto es porque Dios mismo es una relación: la relacionalidad de Dios se encuentra en su misma esencia, en las dinámicas intratrinitarias de la vida divina.

En su ensayo Sobre el concepto de persona en la teología, Ratzinger desarrolla estas ideas en detalle. Refiriéndose a san Agustín, señala que «estar relacionado no es algo añadido a la persona [divina], es la persona misma: esta, por su esencia, no existe más que como relación»[725]. Ratzinger

ilustra esto afirmando que «la primera persona [el Padre] engendra a la segunda no en el sentido de que ese acto de engendrar pusiese junto a una primera persona ya existente una segunda; sino en el sentido de que ella es el acto de engendrar, de entregarse y de prolongarse. Es idéntica a este acto de entrega»[726]. Por eso la noción de persona en Dios no se sitúa al nivel de la sustancia (la sustancia es una), sino «en el plano de lo dialógico, del estar relacionado uno a otro»[727]. Esto permite reconocer de la noción relación junto a las nociones de sustancia y accidente.

Cuando Ratzinger transpone su concepción trinitaria a la antropología, no es difícil encontrar ecos de Buber cuando explica que «el hombre se constituye por la relatividad hacia el otro. El hombre es el ser de la relatividad. Es tanto más él mismo cuanto más total y directamente llega esa relatividad a su meta definitiva, a la trascendencia»[728].

Por otra parte, unos párrafos más adelante Ratzinger complementa el marco yo-Tú con el marco cristiano yo-Tú-nosotros; y en relación tanto a la persona humana como a Dios explica:

en el cristianismo existe un principio dialógico, pero no simplemente en el sentido moderno de la pura relación yo-tú; y esto tanto por parte del hombre, que está situado en la continuidad histórica del pueblo de Dios, en el nosotros histórico que lo abarca y lo sostiene, como por parte de Dios, que a su vez tampoco es un yo simple, sino un nosotros compuesto de Padre, Hijo y Espíritu. En ambas partes no existe ni el puro yo ni el puro tú, sino que el yo está integrado en un nosotros más amplio. Precisamente esto último, el hecho de que Dios tampoco es un puro yo hacia el que tiende el ser humano, es una idea fundamental del concepto teológico de persona […]. La relación del cristiano con Dios no es, como la describe un tanto parcialmente Ferdinand Ebner, yo y tú, sino que es, como nos reza la liturgia diariamente, per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem. Cristo uno es el nosotros en el que nos reúne el amor, es decir, el Espíritu, que representa el lazo de unión de unos con otros y de todos con el tú del Padre uno[729].

Por esto, según Ratzinger, el marco buberiano funciona mejor cuando se lo complementa con el yo-Tú-nosotros que aporta el cristianismo mediante su concepción de Dios y la persona humana. Buber está en lo cierto cuando explica la importancia del carácter relacional de las personas, pero es la contribución cristiana la que hace más fácil comprender cómo hemos sido creados, en tanto seres relacionales, a imagen y semejanza de Dios.

Otros puntos en común entre Ratzinger y Buber

Además del tratamiento explícito y reconocido de Ratzinger con el yo-Tú de Buber, quedan otras áreas en las que destacan ciertos puntos en común entre ambos. Debemos ser cuidadosos en atribuir a estos más de lo que se puede demostrar, ya que la existencia de similitudes no es necesariamente prueba de una influencia directa: puede ser que se trate de semejanzas coincidentes y que la inspiración de Ratzinger provenga de otro lugar, e.g. la riqueza propia de la tradición católica. Sin embargo, examinar al menos algunas instancias en las que la filosofía de Buber puede haber tenido algún impacto en el pensamiento de Ratzinger es un ejercicio valioso.

¿Agustín o Tomás?

La preferencia que ha señalado Ratzinger por el estilo teológico de san Agustín de Hipona por encima de santo Tomás es bien conocida[730]. Cabe señalar que las razones que da de ella están en línea con la preferencia expresada por Martin Buber, quien, sin quitar importancia al Doctor Angélico, lo encuentra, como Ratzinger, demasiado estanco, excesivamente académico e insuficientemente existencial. Tracey Rowland cita el juicio de Buber: «Aquino no conoce ni un problema ni una problemática especial de la vida humana, tal como las experimentó Agustín con un corazón inquieto.

[Con Aquino] la cuestión antropológica vuelve al reposo; ningún impulso mueve al hombre, ya en su casa y sin problemas, nada lo incita a la auto confrontación, o bien pronto es aquietado»[731]. No puede evitarse aquí un eco del juicio que hace Ratzinger de Tomás de Aquino hacia 1998, cuando confiesa que, durante su educación en el seminario, «tuve más dificultades en el acceso al pensamiento de Tomás de Aquino, cuya lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y prefabricada»[732]. Al igual que Buber, Ratzinger gravitó hacia Agustín, en quien encontró (como también Buber) un compañero en la lucha existencial para lidiar con la vida, la fe y el mundo.

La revelación como diálogo

El tema de la revelación ha jugado siempre un papel importante en la teología de Ratzinger: escribió su Habilitationschrift sobre este tópico y jugó un papel importante en la redacción de Dei verbum, la constitución dogmática sobre la divina Revelación del Concilio Vaticano II[733]. Su crítica al primer borrador de la constitución, De fontibus revelationis, leída por el Cardenal Josef Frings en sesión plenaria del Concilio, desempeñó un rol principal no solo para redactar el nuevo texto, sino también para el desarrollo del concilio en general.

La idea que tiene Ratzinger de la revelación es dinámica, personalista y relacional. Una descripción completa excede los límites de este capítulo, pero baste ahora referirnos a su comentario en 1969 a Dei verbum, en el que hace referencia explícita a la influencia de Buber en el camino a la versión final del texto que conocemos hoy. Ratzinger señaló que la teología católica se benefició enormemente del encuentro con la teología de Karl Barth, quien, a su vez, recibió influencias del pensamiento personalista de Ebner y Buber[734]. Según Ratzinger, esta influencia es evidente en

el punto de partida personal y teocéntrico, en comparación con el Vaticano I: es Dios mismo, la persona de Dios, de quien procede y a quien vuelve la revelación, y esta revelación alcanza necesariamente —junto a la persona que la recibe— el centro personal del hombre, tocándolo en la hondura de su ser y no solo en sus facultades individuales, en su voluntad y comprensión[735].

El énfasis en el carácter dialógico y existencial de la revelación, así como la necesidad de recibirla con el ser propio por completo, más que solo con el intelecto, se alinean bien con Buber, quien creía que «la revelación no es ni experiencia ni conocimiento. Es una 'presencia como poder' que lo transforma en un ser distinto al que era cuando llegó al encuentro»[736]. Esta comprensión recuerda de algún modo también a Buenaventura, de suerte que la percepción de Ratzinger ciertamente no estuvo influida solo por Buber. También deja claro, por otra parte, que encontró en Buber un aliado contemporáneo que confirmara lo que ya había absorbido de la tradición cristiana[737].

Teología y política

Ratzinger es un crítico conocido de ciertas formas de «teología política» que enfatizan enérgicamente la necesidad de cambiar estructuras sociales en orden a la mejora de la humanidad. No critica estos proyectos por estar contra sus intenciones, sino porque le parece que esta clase de teología es frecuentemente utópica y debe su fracaso a no tomar suficientemente en cuenta la realidad del pecado y el hecho de que las personas que habitan esas estructuras sociales necesitan todavía una conversión personal. Además detecta en ellas rasgos de pelagianismo, dado su aparente énfasis en la necesidad de realizar el reino de Dios en la tierra a partir del esfuerzo humano, sin dedicar suficiente atención a la gracia divina sin la cual no podemos hacer nada.

Buber también enfatizó con fuerza la necesidad de una conversión personal y la responsabilidad como aspectos necesarios para cualquier cambio político o social exitoso. Su indiferencia ante el capitalismo o el comunismo ciertamente no fue bien recibida por Ratzinger. Con todo, su desconfianza en las utopías políticas que traen remedio a todos los males mediante la reforma de estructuras[738] sí encontró un eco en la idea ratzingeriana de la auténtica reforma en la Iglesia y, mutatis mutandis, el verdadero progreso en el mundo.

Unidad de la Biblia

Otra de las ocasiones en las que Ratzinger se refiere explícitamente a la obra de Buber tiene que ver con la Escritura. Ratzinger es un célebre detractor del modo en que los métodos histórico-críticos se han aplicado a la exégesis católica en décadas recientes. Defiende una vuelta a la lectura de la Biblia como un solo libro y como Palabra de Dios. Sin descartar los logros de los estudios bíblicos modernos, piensa que, al enfocarse excesivamente en libros o pasajes individuales, se pierde de vista la unidad inherente a la Escritura como un todo[739].

Buber no lee el Antiguo Testamento, por supuesto, del mismo modo que Ratzinger, es decir, como preparación para la venida de Jesús y la Nueva Alianza. Sin embargo, Ratzinger advierte que, en su monumental traducción de la Biblia hebrea, Buber y Rosenzweig lograron respetar la coherencia interna de la Biblia como un todo. Ratzinger estima que «no querían traducir solamente voces aisladas; lo que para ellos era normativo en último término era la totalidad concreta del texto bíblico. […] Expresa, en su totalidad, un propósito que se eleva por encima de las supuestas intenciones de las fuentes particulares»[740].

Estilo de enseñanza

El parecido de Ratzinger con Buber puede encontrarse no solo en las intuiciones particulares que se abrieron camino en su pensamiento, sino también, hasta cierto punto, en su estilo pedagógico. Fuera de algunos escritos académicos densos, Buber era muy conocido por sus historias jasídicas, mediante las que lograba explicar conceptos hondos y difíciles usando cuentos sencillos. Ratzinger también es conocido por su facilidad de expresión: durante su pontificado, los peregrinos que acudían a Roma decían a veces que, en el pasado, viajaban a la Ciudad Eterna para ver o experimentar a Juan Pablo II, pero ahora iban allí para escuchar a Benedicto XVI. Recordando su experiencia como catequista cuando era un sacerdote joven, Ratzinger ha dicho que traducir los conceptos difíciles y abstractos a un lenguaje que los niños de escuela pudieran comprender fue un reto, pero uno que disfrutó sobremanera[741].

Ratzinger es particularmente aficionado a la historia de Buber en la que se encuentran un viejo rabí judío y un joven ateo ilustrado que busca probar que el viejo rabí se equivoca sobre Dios y la fe. El rabí había anticipado esto, de manera que antes de que el hombre dijera nada, simplemente le dijo: «¿Pero y si es verdad?». El joven es incapaz de reponerse para exponer sus argumentos contra la fe del rabí y, desde ese momento, se sintió perennemente perseguido por el quizá del rabí. En cambio, alguna vez ha dicho que el mejor argumento para la verdad del cristianismo es la belleza a la que ha dado lugar, y las vidas de los santos[742]. Al igual que Buber, no parece muy interesado en tratar de demostrar la existencia de Dios de un modo racional tal que no deje ningún resquicio a la duda; piensa más bien que tanto la fe como la increencia tienen que lidiar con el problema de la duda y que esta no puede eliminarse de las vidas de los creyentes y no creyentes[743].

Ratzinger se refiere en otros lugares a otros cuentos de Buber. En el contexto del servicio a los pobres, cuenta la historia del rabí al que piden que juzgue la propuesta de excluir a los pordioseros de mendigar en el umbral de la casa de oración y que se instalara más bien una caja de limosnas para los pobres. El rabí compara esta idea con Sodoma y

Gomorra, que quizá tendrían también una costumbre para evitar que los habitantes de la ciudad miraran a sus hermanos pobres a los ojos[744].

En el contexto de la inteligibilidad de la liturgia y la necesidad de participar de ella con el corazón y no solo el intelecto, Ratzinger recuenta la historia de Buber sobre unos mercaderes judíos que, debido al insuficiente número de filacterias, tuvieron que apresurar tanto sus oraciones matutinas que resultó imposible entender las palabras que proferían. En respuesta a un desconcertado rabí que no quedó muy impresionado por esta oración confusa y acelerada, uno de los mercaderes explicó que una madre comprende los balbuceos de su hijo aunque nadie más lo haga. Esta historia no busca disuadir a quienes promueven la comprensión de la liturgia, sino advertir contra un acercamiento excesivamente racionalista que no deje espacio para la comunicación íntima con Dios, aun cuando no todas las frases o gestos que se empleen en la adoración sean inmediatamente entendidos por todos los participantes[745].

Ratzinger también hace referencia a distintas expresiones empleadas por Buber. Una de ellas es la «oscuridad de Dios», un fenómeno de incapacidad o renuencia a percibir a Dios o relacionarse con él[746]. Otra es la idea de Buber de que ninguna expresión ha sido empleada tan incorrectamente a lo largo de la historia que la palabra Dios[747]. La encíclica de 2013 Lumen fidei contiene una referencia a la definición que da Buber de idolatría, a saber, cuando «un rostro se dirige reverentemente a un rostro que no es un rostro»[748]. Aunque Lumen fidei fue firmada por el papa Francisco, es un hecho conocido que fue escrita principalmente por Benedicto XVI antes de renunciar al pontificado, así que parece razonable atribuirle esta referencia[749].

Conclusión

Se ha visto que abundan las similitudes entre el pensamiento de Martin Buber y el de Joseph Ratzinger, pero también que no todas son

necesariamente el resultado de la influencia directa de Buber: se debe tener cuidado en no atribuirle más influencia de la que haya ejercido efectivamente en Ratzinger.

Además de las ocasiones de influencia o trato con ideas o intuiciones individuales de Buber, es importante subrayar el modo en que Ratzinger trata con él en general: aunque acepta algunos de sus conceptos fundamentales, no lo hace de modo acrítico o irreflexivo. Por el contrario, Ratzinger cualifica con cuidado los conceptos de Buber y continúa con su desarrollo, siempre a la luz del Evangelio y la tradición cristiana. El ejemplo más claro es, por supuesto, el personalismo de Buber y la idea de encuentro, tanto entre Dios y el hombre como entre las propias personas humanas. Si bien Ratzinger acoge y acepta algunas de las principales premisas de Buber como novedosas y como una invitación para los hombres contemporáneos, inmersos en un espíritu de individualismo, las reapropia y desarrolla junto a la prioridad cristiana de la gracia y la dimensión cristológica (y cristocéntrica) del encuentro Dios-hombre. También complementa el enfoque personalista de Buber con perspectivas eclesiológicas y sacramentales: en Ratzinger, el yo-Tú de Buber se convierte en yo-Tú-nosotros, y el encuentro entre Dios y el hombre encuentra su expresión final en la liturgia, donde la persona humana relacional responde al siempre relacional Dios de la Trinidad.

En definitiva, las intuiciones filosóficas y aun teológicas de Buber no ayudan o complementan a la revelación como tal en la teología de Ratzinger. Más bien sirven para destacar lo que ya está ahí, lo que con el tiempo puede haberse olvidado o pasado por alto. Esto es representativo del modo en que Ratzinger piensa que la teología cristiana, en general, debería enfrentarse con las ideas surgidas fuera del cristianismo: con apreciación y gratitud, pero también con un discernimiento cuidadoso y con las necesarias cualificaciones si fuera necesario. En otras palabras: en un espíritu de diálogo y encuentro, un punto de vista que Martin Buber seguramente habría aprobado.

Mariusz Biliniewicz

XI. Hans Kelsen, Richard Rorty y John Rawls: Relativismo filosófico y sabiduría de las tradiciones religiosas

J. Ratzinger / Benedicto XVI, atento a las transformaciones sociales y a su impacto en la vida de la Iglesia, ha acostumbrado a moverse por diferentes ámbitos del saber; entre ellos se encuentran claramente la filosofía política[750] y la filosofía del derecho[751]. Por ello, en esta obra multifocal, mi tarea ha sido presentar el diálogo teórico que Ratzinger estableció con tres importantes autores de estos campos: el jurista y filósofo austriaco Hans Kelsen (1881-1973) y los filósofos norteamericanos John Rawls (1921-2002) y Richard Rorty (1931-2007). Todos ellos leídos por Ratzinger / Benedicto XVI desde el mismo ángulo: la relación entre verdad y política, o mejor dicho, entre ética, religión, derecho y política. Por esta razón, el teólogo alemán ilustra su discusión con ellos recurriendo a la pregunta planteada por una figura más lejana pero decisiva en la historia del cristianismo: el gobernador romano Poncio Pilato.

La pregunta de Pilato: «¿Qué es la verdad?» - Democracia y relativismo

Ante Pilato, Jesús se presenta como el Rey de un Reino que no es de este mundo y como alguien que ha venido al mundo «para ser testigo de la verdad» (Jn 18,37). Frente a este aspecto «negativo» del concepto (un reino sin poder militar), Cristo pone «un concepto positivo para hacer comprensible la esencia y el carácter particular del poder de este reinado: la verdad»[752]. Para Pilato la esencia de un reinado es el poder, la autoridad (exousía); para Jesús, la verdad. En vista de ello, «el pragmático Pilato

preguntara: ‘Qué es la verdad?’ (18,38)»[753]. De ahí la pregunta planteada por el propio Ratzinger que sirve de trasfondo a nuestra investigación:

Pero la verdad, ¿es acaso una categoría política? [...] Es la cuestión que se plantea también en la doctrina moderna del Estado: ¿puede asumir la política la verdad como categoría para su estructura? ¿O debe dejar la verdad, como dimensión inaccesible a la subjetividad y tratar más bien de lograr establecer la paz y la justicia con los instrumentos disponibles en el ámbito del poder? Y la política, en vista de la imposibilidad de poder contar con un consenso sobre la verdad y apoyándose en esto, ¿no se convierte acaso en instrumento de ciertas tradiciones que, en realidad, son solo formas de conservación del poder? Pero, por otro lado, ¿qué ocurre si la verdad no cuenta nada? ¿Qué justicia será entonces posible? ¿No debe haber quizás criterios comunes que garanticen verdaderamente la justicia para todos, criterios fuera del alcance de las opiniones cambiantes y de las concentraciones de poder? ¿No es cierto que las grandes dictaduras han vivido a causa de la mentira ideológica y que solo la verdad ha podido llevar a la liberación? ¿Qué es la verdad? La pregunta del pragmático, hecha superficialmente con cierto escepticismo, es una cuestión muy seria, en la cual se juega efectivamente el destino de la humanidad[754].

En 1996, el cardenal Ratzinger habló a las conferencias episcopales latinoamericanas (Guadalajara, México) ante los efectos de los acontecimientos de 1989 sobre la fe y la teología. Entre otros factores (e.g. la teología de la liberación y la caída del comunismo), Ratzinger mostró que en aquel momento el principal problema para la fe era el relativismo. Además de la inconmensurabilidad de la verdad, según él, tal concepto se define positivamente desde la tolerancia y el diálogo, porque una verdad única y universalmente válida limitaría nuestra libertad. El relativismo surge como «el fundamento filosófico de la democracia»[755]; nadie tiene el camino correcto, porque la democracia vive de los fragmentos del esfuerzo común por encontrar el mejor camino y de los conocimientos contrapuestos que no pueden reducirse a una fórmula común. «Una sociedad libre sería

una sociedad relativista; tan solo en este supuesto la sociedad podría seguir siendo libre y abierta al futuro»[756]. El cardenal presenta, frente a ello, una posición ponderada que no excluye de forma apriorística y completa el relativismo político: «En el ámbito político, esta concepción tiene buena parte de razón. No existe una única opción política que sea la correcta. Lo que es relativo, la construcción de la convivencia de los hombres dentro de un ordenamiento en el que se disfrute de libertad, no puede ser algo absoluto. Creerlo así fue precisamente el error del marxismo y de las teologías políticas»[757]. En otras palabras: el rechazo del cardenal alemán a este fenómeno no es perentorio, como podría parecer a primera vista: «Según esto, no se le puede negar cierta razón al relativismo en el ámbito político y social. El problema reside en que el relativismo se sitúa a sí mismo más allá de todos los límites»[758]. Así que el problema para él es la absolutización del relativismo o, en otros términos, que se convierta en un «nuevo dogmatismo»[759], como dirá en otra ocasión.

Ratzinger establece una confrontación crítica y equilibrada tanto con el relativismo teológico (con la Teología pluralista de las religiones, que identifica sobre todo en John Hick y Paul Knitter[760]) como con el relativismo filosófico. En términos generales, nuestro autor discutirá la relación «necesaria» que se establece entre democracia y relativismo. Al fin y al cabo, las democracias liberales modernas están marcadas por la afirmación del individuo, libre y autónomo, y de que el pluralismo de tales sociedades procede de las libertades individuales y, por tanto, debe existir una separación entre las esferas pública y privada[761]. La religión permanecería a esta última. El pluralismo es constitutivo de la democracia liberal.

Ratzinger postula entonces que nuestro futuro se sitúa entre dos orientaciones básicas:

el relativismo y la fe. El relativismo se alía fácilmente con el positivismo, más aún, constituye el fundamento filosófico por excelencia de este último. Que en ciertas situaciones sirvan de ayuda un poco de relativismo o una pizca de escepticismo, no pretendemos ponerlo en duda. Pero el relativismo

resulta por completo inadecuado como fundamento general sobre el que vivir. Pues donde el relativismo se piensa y se vive de modo consecuente, y no se apoya en silencio en una certeza final de la fe, acaba por reducirse al nihilismo, o erigir el positivismo en poder que regula todo[762].

Como se ve, Ratzinger une relativismo y positivismo. Esto explica por qué tratará a Kelsen y a Rorty como dos exponentes de la misma posición sobre el derecho y la moral que él extrae.

Este análisis tuvo eco el 18 de abril de 2005, cuando el cardenal Ratzinger, poco antes de su elección al trono pontificio, hizo famosa la expresión «dictadura del relativismo»[763]: el cardenal señaló que creer claramente, de acuerdo con el Credo de la Iglesia, se considera un fundamentalismo que «no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida solo el propio yo y sus antojos»[764]. En otras palabras, el relativismo corre siempre el peligro de imponerse en el terreno político hasta el punto de excluir a quienes reafirman su propia identidad religiosa y desean exponerla en la plaza pública.

La crisis de la moral y del derecho

Es necesario hacer una breve mención de la crisis de la moral y del derecho tal como la expone Ratzinger. En la modernidad, según él, la humanidad ha perdido su patrimonio moral común, según el cual «en el ser del hombre está inscrito un deber-ser»[765], de manera que «el hombre no concibe la moral sobre la base de cálculos utilitaristas, sino que la encuentra prefigurada en la esencia de las cosas»[766].

Diversas visiones del mundo comparten «la negación de la moral natural y la reducción de la realidad a ‘puros’ datos de hecho».[767] Ratzinger, por el contrario, quiere defender que «la razón práctica, sobre la cual se funda el

conocimiento moral como tal, es una clase de razón, y no solo expresión de estados de ánimo subjetivos, privados de valor cognoscitivo»[768]. La razón práctica es la razón en sentido más elevado porque penetra en el misterio específico de la realidad más que la razón experimental[769]. Y aquí el cardenal defiende la aportación que la fe cristiana puede hacer en este campo, idea en la que insistirá a menudo: «la visión ética vinculada a la fe cristiana no es algo exclusivamente cristiano en sentido particular, sino más bien la síntesis de las grandes intuiciones éticas del género humano a partir de un nuevo núcleo que las recoge en sí mismo»[770], pues «en el plano ético, es esencialmente el mensaje moral, inscrito en la creación misma»[771]. El cristianismo se presenta aquí como una fuente de moral que va más allá de la especificidad de los artículos de fe, porque está en armonía con la ley escrita en los corazones (cf. Rm 2,15).

De ahí que el problema moral lleve al jurídico-legal: «consiste en la pérdida de una unidad común para medir la justicia»[772]. Así, Ratzinger repasa las formas esenciales de fundamentación y configuración del derecho moderno: la posición de Hobbes, centrada en la authoritas, que se convierte en el «teorema fundamental del positivismo jurídico, tal como este se ha afirmado y difundido desde el siglo XIX»[773].

En esencia, la ley debe recoger y convertir en normas los juicios de valor presentes en la sociedad; la opinión de la mayoría es la fuente del derecho[774]. Tal concepción está conectada con la noción de paz que proviene de la utilitas, que Ratzinger asocia con Adam Smith e incluso con la noción de paz perpetua de Immanuel Kant: el (espíritu de) egoísmo sería el instrumento peculiar para mantener la paz[775].

Según Ratzinger, las dos posturas anteriores son características de una era postmetafísica, «en la cual la incognoscibilidad de la verdad y la ineptitud del hombre para el bien parecen haber alcanzado una certeza irrevocable»[776]. Ratzinger echa un vistazo al tríptico de John Locke (vida, libertad, propiedad) descrito en el Segundo Tratado de Gobierno Civil (1690), con el trasfondo de la Magna Charta, la Carta de Derechos y la tradición iusnaturalista para subraya que en Locke la doctrina de los derechos humanos se dirige contra el poder del Estado. «En su verdadera

raíz, sin embargo, la idea de los derechos humanos es —y sigue siendo— un freno que protege contra el positivismo, y una guía hacia la verdad»[777].

Kelsen es precisamente la expresión del triunfo del positivismo jurídico. Volvamos al análisis que Ratzinger hace de él.

Hans Kelsen y Richard Rorty: «relativismo radical»

El 21 de marzo de 1992 Ratzinger pronunció una conferencia en Bratislava, la capital de la futura Eslovaquia, a petición de los obispos de la región, sobre el significado de los valores morales y religiosos en una sociedad pluralista. El contexto de su conferencia seguía siendo el de la caída de los sistemas totalitarios marxistas, marcado también por una tendencia multiculturalista de tipo relativista, que llamaba al cristianismo a expresar su vocación universalista de un modo distinto al utilizado hasta entonces [778].

Tres tesis sobre la relación entre verdad y política

El cardenal mostró que la convicción de la existencia del bien, y en consecuencia de la verdad, ha sido sustituida por el nihilismo y el relativismo. Subrayó la primacía que la modernidad ha dado a la libertad[779]: la autonomía individual es el principal objetivo de la colectividad y la comunidad pierde valor[780]. Ve aquí una tensión entre la libertad como forma de vida de la democracia y el derecho y el bien como su contenido[781]. Con el auge de la libertad como bien supremo, la verdad ha sido desplazada a la «región de la intolerancia y de lo antidemocrático»[782], o bien como expresión del fundamentalismo. Esto significa que «el concepto moderno de democracia parece estar indisolublemente unido con

el relativismo, que se presenta como la verdadera garantía de la libertad, especialmente de la libertad esencial: la religiosa y de conciencia»[783].

Para definir su postura, Ratzinger presenta una visión tripartita de las posiciones intelectuales más relevantes para él en este campo y, para ello, se apoya en una sistematización realizada por el filósofo italiano Vittorio Possenti[784]. La división se establece entre dos posiciones opuestas y una intermedia.

La primera posición, el relativismo radical, está representado precisamente por Kelsen y Rorty. Se caracteriza por el empeño en erradicar la idea del bien de la política para no poner en riesgo la libertad; sus defensores rechazan el «derecho natural» por sospecha de metafísica, haciendo de la decisión por mayoría el único principio político. De este modo, la democracia no se define por su contenido, sino por la cuestión formal (procedimental).

La esencia de tal posición se explica por el juicio de Jesús ante Pilatos, citado al principio. La pregunta «¿Qué es la verdad?» (Jn 18,38) es puesta por Ratzinger en el centro de la discusión. Por esta razón, el cardenal teólogo comienza con la lectio de Kelsen sobre el texto bíblico, para pasar después a su filosofía política. El texto al que se refiere el cardenal teólogo es ese breve discurso de Kelsen titulado Democracia y filosofía[785], en el que el filósofo austriaco dice claramente:

La creencia en la verdad absoluta y en los valores absolutos proporciona la condición previa para una cosmovisión metafísica y, en particular, religioso-mística. La negación de esta condición previa, sin embargo, es el punto de vista de que solo las verdades y los valores relativos son accesibles a la cognición humana y que, en consecuencia, toda verdad y todo valor deben —al igual que el individuo humano que los encuentra— estar dispuestos a abdicar de su posición y dejar sitio a otros[786].

Esta es la postura positivista: «Rechaza así la suposición de un Absoluto que trasciende la experiencia. Este conflicto de cosmovisiones corresponde a un conflicto entre valores y, especialmente, entre actitudes políticas básicas. La cosmovisión metafísico-absolutista está vinculada a un talante autocrático, y la crítico-relativista a un talante democrático»[787]. En resumen: «La idea de democracia presupone así el relativismo como cosmovisión»[788].

Más adelante, Kelsen afirma la importancia de la mayoría para la formulación del Derecho en una sociedad democrática:

El gobierno de la mayoría, tan característico de la democracia, se distingue de todas las demás formas de gobierno en que no solo presupone por naturaleza, sino que reconoce y protege —mediante derechos y libertades básicos y el principio de proporcionalidad— una oposición, es decir, la minoría. Sin embargo, cuanto más fuerte es la minoría, más se convierte la política en democracia en política de compromiso. Del mismo modo, no hay nada más característico de la visión relativista del mundo que la tendencia a buscar un equilibrio entre dos puntos de vista opuestos, ninguno de los cuales puede adoptarse plenamente, sin reservas y en completa negación del otro[789].

Por eso, para Kelsen, el texto de Jn 18,8 es un «símbolo trágico del relativismo y la democracia»[790]. Y aquí aparece el juez de Jesús: «Y como no sabe lo que es la verdad y —como romano— está acostumbrado a pensar democráticamente, Pilato apela al Pueblo y realiza una votación»[791]. El filósofo concluye subrayando que el posicionamiento ante el resultado del juicio depende de la convicción personal de poseer la verdad política: «Los creyentes —creyentes políticos— pueden objetar que precisamente este ejemplo argumenta en contra, y no a favor, de la democracia. Esta objeción debe aceptarse, pero solo con una condición: que estos creyentes estén tan seguros de su verdad política, que impondrán con violencia si es necesario, como el Hijo de Dios lo estaba de su verdad política»[792].

La posición de Ratzinger se enfrenta al punto de vista del jurista austriaco, precisamente centrándose en el principio de la mayoría y en el impacto sobre la noción de verdad:

La pregunta de Pilato es, a su juicio, expresión del necesario escepticismo del político. De ahí que sea de algún modo también una respuesta: la verdad es inalcanzable. Para percibir que Pilato la entiende así, basta con reparar en que no espera respuesta. En lugar de eso se dirige a la multitud. Así quedaría sometida, según Kelsen, la decisión del asunto en litigio al voto popular. Kelsen opina que Pilato obra como un perfecto demócrata. Como no sabe lo que es justo, confía el problema a la mayoría para que decida con su voto. De ese modo se convierte, según la explicación del científico austriaco, en figura emblemática de la democracia relativista y escéptica, la cual no se apoya ni en los valores ni en la verdad, sino en los procedimientos. El que en el caso de Jesús fuera condenado un hombre justo e inocente no parece inquietar a Kelsen. No hay más verdad que la de la mayoría. Carece de sentido, pues, seguir preguntando por alguna otra distinta de ella. En cierto momento Kelsen llegó a decir que habría que imponer esta certeza relativista con sangre y lágrimas si fuera preciso. Tendríamos que estar tan seguros de ella como Jesús lo estaba de su verdad[793].

Ratzinger opone la lectura de Kelsen a la del teólogo Heinrich Schlier, recordando que el propio Jesús indica que la soberanía de Pilato no procedía de él mismo, sino de lo alto (Jn 19,11)[794]. El cardenal subraya además que, en Kelsen, la relación entre religión y democracia solo puede ser negativa, en particular con el cristianismo, defensor de valores absolutos, mientras que la política exige escepticismo para desenmascarar el relativismo democrático. «La religión significa para Kelsen heteronomía de la persona, mientras que la democracia implica autonomía. Esto significa, además, que el punto esencial de la democracia es la libertad, no el bien, el cual aparece como una amenaza para la libertad»[795].

Para Ratzinger, junto a Kelsen,

el defensor más conocido de esta concepción de la democracia es el filósofo del derecho americano R. Rorty. Su versión del enlace entre democracia y relativismo expresa bastante bien la conciencia del hombre medio actual, también la de los cristianos. Por eso merece especial atención. La convicción mayoritaria difundida entre los ciudadanos es para Rorty el único criterio que se ha de seguir para crear el derecho. La democracia no posee otra filosofía ni otra fuente del derecho. Rorty es consciente de algún modo, sin duda, de la insatisfacción del puro principio mayoritario como fuente de la verdad, pero opina que la razón pragmática, orientada por la mayoría, incluye siempre ciertas ideas intuitivas, por ejemplo, el rechazo de la esclavitud[796].

Ratzinger señala que la experiencia histórica de la esclavitud desmiente la convicción de Rorty. ¿Dónde estaba la intuición que representaba el rechazo de la libertad? Ratzinger recuerda que la mayoría que ve frustrada su voluntad lo ve como una negación de la libertad y de la esencia del régimen democrático, como caer en el dogmatismo. Pero nuestro teólogo recuerda la capacidad de errar de la mayoría, refiriéndose a la historia próxima del siglo XX (aludiendo indirectamente al régimen nazi).

En Kelsen hemos visto, además, que el relativismo encierra su propio dogmatismo: está tan seguro de sí mismo que debe ser impuesto a los que no lo comparten. Con una actitud así, al final resulta inevitable el cinismo, que en Kelsen y Rorty se percibe ya de forma clara. Si la mayoría tiene siempre razón —como ocurre en el caso de Pilato—, el derecho tendrá que ser pisoteado. Entonces lo único que cuenta, a fin de cuentas, es el poder del más fuerte, que la mayoría sabe disponer a su favor[797].

La segunda tesis o posición es la metafísica cristiana enraizada en Platón, pero claramente defendida por Jacques Maritain[798], la que sostiene que la

verdad no es producto de la política, es decir, que la verdad tiene precedencia sobre la praxis[799].

Ratzinger citará también posiciones intermedias a las que solo podemos aludir, las defendidas por N. Bobbio, K. Popper y J. Schumpeter, pero mucho antes por Pierre Bayle (1647-1706), quien separó la verdad metafísica de la verdad moral, ya que para él es suficiente la verdad práctica. Para él, Popper intenta salvar la posición relativista de Bayle en una especie de fe moralista que cree que el acercamiento a la verdad se produce en un proceso de avance científico: una especie de fe racional, pues Popper sabe que el principio mayoritario no tiene valor absoluto.

Después de todo esto, ¿cuál es la posición de Ratzinger? Un equilibrio:

hay que rechazar el funcionalismo y relativismo estrechos, pues elevar la mayoría a la categoría de fuente exclusiva del derecho amenaza la dignidad del hombre y propende tendencialmente al totalitarismo. La gama de teorías aceptables se extiende, como se desprende de todo ello, desde Maritain a Popper. Entre ellos, Maritain representa la confianza plena en la evidencia razonable de la verdad moral del cristianismo y su imagen del hombre, mientras que Popper nos sitúa ante el mínimo imprescindible para no caer en el positivismo[800].

La utopía de la banalidad

Ratzinger retomó el pensamiento de Rorty en otras ocasiones. El 6 de noviembre de 1992 ingresó en la Academia Francesa de Ciencias Morales y Políticas, sucediendo al físico nuclear ruso Andrei D. Sakharov. En esta ocasión, se apropió de la lectura del filósofo alemán Robert Spaemann, quien afirmó que tras «el hundimiento de la utopía, comienza a propagarse en la actualidad un nihilismo banal, cuyos resultados pueden llegar a ser

más peligrosos todavía»[801], ejemplificado por «Richard Rorty, que ha formulado la nueva utopía banal. El ideal de Rorty es una sociedad liberal en la que no existan valores ni criterios absolutos. El bienestar será lo único a lo que merezca la pena aspirar»[802]. Es en el concepto de libertad en el que se centrará Ratzinger, cuya dignidad reside en su relación con su fundamento y su tarea ética. Una libertad que solo consiste en la satisfacción de las propias necesidades permanece en el «ámbito animal»[803], pues «la libertad del individuo solo puede subsistir en un orden de libertades»[804]. Requiere una «trama común»[805] y debe completarse con «estos dos nuevos conceptos: lo justo y lo bueno»[806]. En la lectura ratzingeriana, la libertad, sin sentido moral, sin metas elevadas, reducida a la posibilidad de hacerlo todo, queda vacía. La moral es una responsabilidad pública y colectiva y no puede someterse al principio de la mayoría. «Es difícil ver cómo puede la democracia, que descansa sobre el principio mayoritario, mantener la vigencia de valores morales no apoyados por la convicción de la mayoría sin introducir un dogmatismo que le es esencialmente extraño. Rorty piensa al respecto que la razón orientada por la mayoría incluye siempre algunas ideas intuitivas, como por ejemplo el rechazo de la esclavitud»[807]. Y vuelve a citar aquí a Pierre Bayle (s. XVII), que creía que la verdad práctica es suficiente al mismo tiempo que creía en la existencia de una moral única, universal y necesaria, accesible a todos. Pero una vez rota la unidad de la fe, la verdad metafísica deja de ser un bien común para preservar. Continúa Ratzinger:

La evolución de este siglo nos ha enseñado que no hay una evidencia así que sirva de fundamento firme y seguro de la libertad. La mirada a los valores esenciales puede extraviarse perfectamente para la razón. Ni siquiera la intuición en la que confía Rorty se mantiene ilimitadamente. La idea invocada por el filósofo americano sobre la necesidad de rechazar la esclavitud no existió durante muchas centurias, y la historia de los Estados totalitarios de nuestro siglo muestra con suficiente claridad con qué facilidad podemos traicionarla. La libertad se puede anular y hartar de sí misma cuando se convierte en una realidad vacía. También hemos visto en nuestro siglo cómo la decisión de la mayoría sirve para derogar la libertad[808].

La experiencia de la formación de los Estados Unidos es citada frecuentemente por Ratzinger como ejemplo de construcción de una sociedad sin negar los valores ético-religiosos (cristianos) que estaban en su origen. Por eso se refiere a Alexis Tocqueville, quien en La democracia en América se muestra convencido de que el cristianismo protestante servía como «conciencia moral fundamental»[809] para la consolidación del modelo democrático norteamericano. Por ello, advierte: «apartarse de las grandes fuerzas morales y religiosas de la propia historia es el suicidio de una cultura y una nación»[810].

El 8 de septiembre de 2001, en Cernobbio (Italia), el cardenal Ratzinger pronunció una conferencia sobre la identidad de Europa, en la que insistió en que los padres fundadores de la unificación europea tras la Segunda Guerra Mundial consideraban compatibles la herencia cristiana y los grandes ideales morales de la Ilustración: el Dios creador y revelador fue sustituido por el dios impulsor del universo, o incluso por el Deus sive natura de Baruch Spinoza, que aún representaba cierta fe en la capacidad humana para comprender la naturaleza. Pero el marxismo supuso la ruptura radical con tal concepción subyacente, pues afirma que el mundo no es producto de la razón[811]. Aliado a la visión de la filosofía hegeliana, el dogma liberal del progreso y su interpretación socioeconómica, el producto final de la lucha de clases es la «norma ética esencial»[812]: es bueno lo que favorece o promueve el progreso. Una segunda Ilustración excluye el Deus sive natura: la concepción evolucionista impone la convicción de que el mundo es fruto del azar irracional.

El intento de hacer derivar de reglas del juego de la evolución también reglas del juego para la existencia humana, es decir, una especie de nueva ética, es verdad que está bastante difundido, pero resulta poco convincente. Proliferan las voces de filósofos como Singer, Rorty o Sloterdijk, que nos dicen que el hombre tendría ahora el derecho y el deber de construir un mundo nuevo sobre base racional. El nuevo orden mundial, de cuya necesidad no cabría dudar, debería ser un orden mundial de la racionalidad.

Hasta aquí todos están de acuerdo. Pero ¿qué es racional? El criterio de racionalidad se toma exclusivamente de la experiencia de la producción técnica sobre bases científicas. La racionalidad tiene que ver con la funcionalidad, con la eficacia, con el incremento de la calidad de vida[813].

Una última alusión al pensamiento de Rorty por parte de Ratzinger se encuentra en un diálogo con Vittorio Possenti en 2002, en el que el cardenal prefecto mostraba los desarrollos que han marcado Europa desde principios del siglo XIX: el paso del liberalismo, visto como una ideología burguesa, al existencialismo (y las filosofías de los valores, nuevos énfasis en la metafísica), siguiendo con el marxismo. Ratzinger habla de una insistencia en la separación radical entre mundo racional y mundo irracional, del alejamiento de la metafísica y de la soberanía del positivismo, aunque identifica en la fenomenología de E. Husserl una renovación para la metafísica y en el personalismo una nueva imagen para la filosofía. Frente a las corrientes que acentúan unilateralmente la libertad como bien supremo, Ratzinger critica tal noción por su reducción a una concepción individualista, centrada en la libertad de elección. Para él, la libertad depende siempre de un sistema de prestaciones mutuas, de reciprocidad mutua. La libertad no es arbitrariedad; por eso hay que buscar una ordenación de las libertades y la observación de sus reglas. En este contexto, define la democracia como «forma de reglamentación de las libertades»[814]. Después de 1989 el marxismo entra en una fase de hibernación; filosofías del racionalismo como la de K. Popper sintonizan con la sensibilidad contemporánea, que está convencida de que la verdad como tal no puede conocerse. La verdad es sustituida por el consenso, la distinción entre el bien y el mal es sustituida por el principio de la mayoría:

Por supuesto que la evolución en esa dirección comienza ya en el Idealismo alemán, si se tiene presente que el hombre no podría conocer la realidad como tal, sino solo la estructura de su conciencia. Entretanto, filosofías como la de Singer, de Rorty y de Sloterdijk ponen de manifiesto ulteriores radicalizaciones en la misma dirección: el hombre planea y monta el mundo sin medidas dadas previamente y, al hacerlo, sobrepasan, por necesidad,

también el concepto de dignidad humana, con lo que también quedan en entredicho los derechos humanos. En una concepción tal de razón y de la racionalidad no queda espacio para el concepto de Dios. Pero resulta que, a la larga, no es posible defender la dignidad humana sin la idea del Dios creador[815].

Los fundamentos del Derecho: naturaleza y razón

Volvamos exclusivamente a Kelsen. La referencia más destacada a él por parte de Benedicto XVI se encuentra en su discurso ante el Bundestag alemán el 22 de septiembre de 2011 «sobre los fundamentos del estado liberal de derecho»[816], tomando como punto de partida el texto bíblico de 1 Rey 3,9. Salomón pide: «Concede a tu siervo un corazón dócil, para que sepa juzgar a tu pueblo y distinguir entre el bien y mal»[817]. Inspirándose en la petición salomónica, el papa pone desde el principio el ideal de la actividad política: «Servir al derecho y combatir el dominio de la injusticia es y sigue siendo el deber fundamental del político»[818]. Pero, ¿cómo distinguir lo justo de lo injusto, el bien del mal, la verdadera ley de la ley aparente[819]? ¿Quién decide al respecto?

El primer punto destacado es que Benedicto XVI nos recuerda que «los ordenamientos jurídicos han estado casi siempre motivados de modo religioso: sobre la base de una referencia a la voluntad divina, se decide aquello que es justo entre los hombres». Esto, por supuesto, no significa que apele a un derecho «divino» o «revelado», entre otras cosas porque el cristianismo siempre ha considerado que la razón y la naturaleza son las auténticas fuentes del derecho.

El segundo punto a destacar es que Benedicto XVI no rechaza perentoriamente el principio de la mayoría, tan caro al positivismo jurídico, sino que hace una «apreciación realista»[820]: «Para gran parte de la materia que se ha de regular jurídicamente, el criterio de la mayoría puede ser un criterio suficiente. Pero es evidente que en las cuestiones fundamentales del

derecho, en las cuales está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, el principio de la mayoría no basta: en el proceso de formación del derecho, una persona responsable debe buscar los criterios de su orientación»[821].

El papa argumentará aquí que el derecho natural[822], aunque demasiado a menudo se toma como una doctrina católica muy particular, debe ser rescatado, porque nos permite comprender el «lenguaje del ser»[823]. Es evidente que Kelsen aparece como el principal opositor al iusnaturalismo avalado por el papa, sobre todo por el dualismo que establece:

Es fundamental, sobre todo, la tesis según la cual entre ser y deber ser existe un abismo infranqueable. Del ser no se podría derivar un deber, porque se trataría de dos ámbitos absolutamente distintos. La base de dicha opinión es la concepción positivista de naturaleza adoptada hoy casi generalmente. Si se considera la naturaleza —con palabras de Hans Kelsen — «un conjunto de datos objetivos, unidos los unos a los otros como causas y efectos», entonces no se puede derivar de ella realmente ninguna indicación que tenga de algún modo carácter ético. Una concepción positivista de la naturaleza, que comprende la naturaleza de manera puramente funcional, como las ciencias naturales la entienden, no puede crear ningún puente hacia el ethos y el derecho, sino dar nuevamente solo respuestas funcionales. Pero lo mismo vale también para la razón en una visión positivista, que muchos consideran como la única visión científica. En ella, aquello que no es verificable o falsable no entra en el ámbito de la razón en sentido estricto. Por eso, el ethos y la religión han de ser relegadas al ámbito de lo subjetivo y caen fuera del ámbito de la razón en el sentido estricto de la palabra. Donde rige el dominio exclusivo de la razón positivista —y este es en gran parte el caso de nuestra conciencia pública— las fuentes clásicas de conocimiento del ethos y del derecho quedan fuera de juego. Esta es una situación dramática que afecta a todos y sobre la cual es necesaria una discusión pública; una intención esencial de este discurso es invitar urgentemente a ella[824].

La gran discusión, de hecho, radica en la (re)lectura que el papa hace de la relación entre ser (Sein) y deber-ser (Sollen) en Kelsen. Y añade:

Volvamos a los conceptos fundamentales de naturaleza y razón, de los cuales hemos partido. El gran teórico del positivismo jurídico, Kelsen, con 84 años —en 1965— abandonó el dualismo de ser y de deber ser (me consuela comprobar que a los 84 años se esté aún en condiciones de pensar algo razonable). Antes había dicho que las normas podían derivar solamente de la voluntad. En consecuencia —añade—, la naturaleza solo podría contener en sí normas si una voluntad hubiese puesto estas normas en ella. Por otra parte —dice—, esto supondría un Dios creador, cuya voluntad se ha insertado en la naturaleza. «Discutir sobre la verdad de esta fe es algo absolutamente vano», afirma a este respecto. ¿Lo es verdaderamente?, quisiera preguntar. ¿Carece verdaderamente de sentido reflexionar sobre si la razón objetiva que se manifiesta en la naturaleza no presupone una razón creativa, un Creator Spiritus?[825].

Para algunos críticos del discurso papal, Kelsen no abandonó la diferencia entre ser y deber-ser. El autor austriaco solo habría afirmado que las normas proceden de la voluntad humana y que si se entienden como productos de la naturaleza —como harían, en la lectura de Kelsen, los iusnaturalistas— ello llevaría a la suposición de un Dios creador, que él niega, manteniendo sus presupuestos relativistas y escépticos. Horst Dreier[826], por ejemplo, rechaza la interpretación del papa, que califica de craso malentendido, apoyado en el historiador del Derecho Wolfgang Waldstein[827]. Este último considera que la validez de una norma reside en la forma específica de su existencia; existe, por tanto pertenece al ser. Y si una norma existe tiene contenido normativo, del que puede derivarse un deber-ser. Al contrario, Dreier ve en Kelsen un «dualismo irrevocable» (unaufhebbarer Dualismus[828]), aunque admite que en textos como Derogación (1962) y Derecho y lógica (1965)[829] se produjo un cambio en la forma de expresar sus ideas[830].

Nadja El Beheiri, por su parte, trató de aclarar la lectura que Benedicto XVI hizo de Waldstein. Kelsen, hacia el final de su vida, criticó el derecho natural sobre una base diferente. Solo podía aceptar una ley natural procedente de la voluntad de Dios, ya que toda norma procede de la voluntad. En Derecho y Lógica procede a tratar las normas como actos de voluntad. Y las reglas de la lógica solo se aplican a los actos de pensamiento: solo ellos pueden ser verdaderos o no verdaderos. El Beheiri señala que Dreier acepta que Kelsen cambió su teoría sobre la aplicación de las reglas de la lógica y sobre la teoría básica de las normas. Por lo tanto, aclara la autora,

La línea de argumentación de Waldstein y Benedicto XVI es que Kelsen ha abandonado ahora el esquema del ser y el deber, precisamente ha «renunciado» [aufgegeben] a él. En sus últimos años, Kelsen argumenta en otras categorías. El dualismo entre ser y deber es sustituido por la oposición entre actos de pensamiento y actos de voluntad. La categoría de actos de pensamiento es formulada por Kelsen exclusivamente —como muestran los ejemplos sobre la distancia del sol a la tierra y sobre la gravitación— como resultado de una razón positivista[831].

Por tanto, el cambio operado por Kelsen es categórico, conceptual, aunque el razonamiento de fondo siga siendo el mismo. Por esta misma razón, el papa subraya que a Kelsen le resultaba imposible dar el paso de creer en la existencia de un Dios cuya voluntad diera sentido y contenido a la naturaleza, de la que se derivaría una norma.

En palabras de Natalino Irti, en Kelsen la naturaleza y la norma son esferas separadas; más bien, existe un abismo entre ellas. «La concepción kelseniana se apoya en la subjetividad inmanente de la voluntad, que no conoce otra cosa que a sí misma, y se construye a sí misma solo a partir de sí misma y solo para sí misma. […] En oposición a esta concepción, el pontífice plantea la objetividad de la naturaleza y la ‘razón abierta al lenguaje del ser’: que es un movimiento existencialista, no ajeno a la formación y cultura de Benedicto XVI»[832].

La respuesta de Rorty a Ratzinger: relativismo frente al fundamentalismo

Rorty ha hecho referencias en algunos textos a las posiciones de Ratzinger sobre su propio pensamiento[833], sobre todo en una conferencia sobre el tema «espiritualidad y secularismo»[834]. El filósofo critica la postura de Benedicto XVI y de la Iglesia católica en general sobre la homosexualidad, pasando directamente al tema central, la «naturaleza de la moralidad»[835]. Rorty se alineó con el utilitarismo de J. S. Mill como ideal moral estimulante al mismo tiempo que afirmaba que «no hay estructura alguna de la existencia humana»[836]. Él, en la línea del filósofo George Santayana, sostiene que los ideales morales son frutos de la imaginación y que la religión y la poesía son idénticas en su esencia (Santayana las considera supersticiones); ni siquiera deberían servir como instrumentos para decirnos lo que es real. En resumen, debemos renunciar a un ideal moral, previo y trascendente. «Gran parte de la filosofía occidental es, como la teología cristiana, un intento por ponernos en contacto con algo más grande que nosotros»[837]. Lo que rechaza es la «ontoteología», como la llamó M. Heidegger, que «significa dejar de plantearse ya sea preguntas metafísicas acerca del fundamento o del origen de nuestros ideales, ya preguntas epistemológicas acerca de cómo uno puede estar seguro de haber elegido el ideal correcto»[838].

Precisamente Rorty señalará una forma de pensar cercana a Platón en Ratzinger en su homilía de la misa Pro eligendo Pontifice, citada al principio: «Aquella costumbre, que con desconsuelo el papa define como relativista, de dejarse llevar de un sitio al otro como por obra del viento es en cambio considerada por filósofos como yo la apertura a nuevas posibilidades, la disponibilidad para tomar en consideración todas las sugerencias acerca de aquello que podría aumentar la felicidad humana. Creemos que estar abiertos a un cambio de doctrina es el único modo de evitar los males del pasado»[839].

En un segundo momento discute las conceptualizaciones de fundamentalismo y relativismo planteadas por el papa. Rechaza atribuir a un teólogo de la talla de Benedicto XVI una lectura absurdamente acrítica de la Escritura (núcleo del significado original del concepto) y rechaza también la noción de relativismo como la tesis de que cualquier convicción moral es tan buena como otra. Pero sigue calificando de fundamentalismo la tesis sostenida por la Iglesia de que «los ideales solo son válidos si están fundados sobre la realidad»[840]. El relativismo sería lo contrario: «los relativistas son solo aquellos para quienes estaríamos mejor sin conceptos como obligaciones morales incondicionadas fundadas sobre la estructura de la existencia humana»[841].

Así reacciona Rorty a la conferencia del cardenal Ratzinger en 1996: dice que comparte la visión del relativismo de Ratzinger (en torno a los conceptos de tolerancia, epistemología dialéctica y libertad) en la estela de Mill, Dewey y Habermas. La verdad, bajo tal aspecto, es lo que se impone en el libre mercado de las ideas, no la correspondencia con una realidad previa. Nada es sagrado. Rorty afirma que Ratzinger sabe que el relativismo está dotado de recursos intelectuales y que no es fácil eliminarlo. Su visión es hasta cierto punto cierta, pero lo relativo, la construcción de la vida común y libremente ordenada del hombre, no puede serlo; aquí estaría el error del marxismo y de la teología política según Ratzinger: creerían que esto es posible. Rorty coincide con Ratzinger en este punto concreto, pues, como otros relativistas, cree que la política puede intentar ser redentora, pero la razón de su negación es distinta a la del papa: para el filósofo norteamericano la redención siempre ha sido una mala idea. La redención presupone, en su lectura, hacer más felices a los hombres degradados, almas inmateriales en cuerpos materiales, antaño inocentes pero corrompidos por el pecado original. Rorty ve al hombre a través de la lente de Nietzsche, como «animales inteligentes», y niega la superioridad de una parte inmortal sobre una mortal, de una que aspira a la eternidad mientras la segunda se contenta con la finitud. Rorty insiste en el platonismo papal, en la asociación de la inmortalidad con la inmaterialidad y la infinitud. Rorty muestra que el idealismo político no necesita ni ve utilidad alguna en la «idea de que existe algo por encima de aquello que el cardenal Ratzinger definió como el ego y sus deseos; no solo el ego del individuo, sino el de todos los seres humanos»[842].

En línea con William James y otros autores que ya ha citado, Rorty sostiene que no existe un deseo intrínsecamente malo, «solo existen deseos que subordinar a otros en pro de la equidad»[843]. Para él, cualquier deseo tiene derecho a cumplirse siempre que no interfiera con el cumplimiento de los deseos de los demás.

En muchos de sus escritos el papa sugirió que la necesidad de considerar que nuestras obligaciones morales son algo impuesto por una ley moral eternamente fija fue demostrada por la experiencia histórica del fascismo y del comunismo. Obviamente, sus opositores sacan provecho de los horrores cometidos por la Iglesia católica para llegar a la conclusión contraria: mientras el papa acusa al relativismo de haber llevado a Auschwitz y a los gulags, sus opositores acusan al fundamentalismo de haber justificado la práctica de quemar vivos a los homosexuales[844].

Y concluía:

Si se considera a la filosofía como un llamado a la razón, y a la historia como un llamado a la experiencia, entonces podría recapitularse lo que dije hasta ahora con una afirmación: ni la razón ni la experiencia pueden hacer mucho para ayudamos a decidir si estamos de acuerdo con Benedicto XVI o con Santayana, James, Stuart Mill y Habermas. No hay tribunal de apelaciones neutral que pueda ayudar en la elección entre estas dos descripciones de la situación humana; cada uno de ellos inspiró muchos actos de heroísmo moral. Según la perspectiva del papa, los seres humanos deben permanecer fieles a lo que él define como «experiencia humana común de contacto con la verdad que es más grande que nosotros». Desde la perspectiva relativista nunca hubo ni habrá una verdad más grande que nosotros. La idea misma de una verdad de ese tipo es la confusión de los ideales con el poder. En opinión de los relativistas como yo, la lucha entre relativismo y fundamentalismo es la que se da entre dos grandes productos de la imaginación humana. Es la competencia, no entre una visión que se

corresponde con la realidad y otra que no, sino entre dos poemas visionarios: uno ofrece una visión de ascenso vertical hacia algo más grande que lo meramente humano, el otro una visión de progreso horizontal hacia un amor cooperativo común a escala planetaria[845].

En un texto de 2003 sobre la religión en la esfera pública, Rorty comparaba las creencias religiosas con una escalera utilizada por nuestros antepasados pero ahora desechada y que, en conjunto, han hecho más mal que bien: «pensamos que los ocasionales Gustavo Gutiérrez o Martin Luther King no compensan a los omnipresentes Joseph Ratzingers y Jerry Falwells»[846]. De la misma, en su última entrevista con Danny Postel, refiriéndose a su pensamiento y al de Habermas en Irán en 2007, Rorty opone el pensamiento de Habermas al de Benedicto XVI y los ayatolá y sugiere que la Ilustración ha hecho superfluo, podríamos decirlo, en cierto modo, el cristianismo:

En las últimas décadas, Habermas ha estado recomendando esa cultura a los europeos. Frente a líderes religiosos como Benedicto XVI y los ayatolás, Habermas sostiene que la alternativa a la fe religiosa no es el «relativismo» o el «desarraigo», sino las nuevas formas de solidaridad que ha hecho posibles la Ilustración. El papa dijo recientemente: «En Europa se ha desarrollado una cultura que es la contradicción más radical no solo del cristianismo, sino de todas las tradiciones religiosas y morales de la humanidad». Dewey y Habermas responderían que la cultura surgida de la Ilustración ha conservado todo lo que valía la pena conservar del cristianismo[847].

John Rawls: religión y «razón pública»

Ya hemos visto hasta cierto punto la extendida creencia de que las sociedades modernas, si quieren ser plenamente laicas, deben excluir las

tradiciones religiosas[848] (lo que Jonkers llama «visión etnocéntrica»[849]). El propio Ratzinger dijo que el liberalismo y el marxismo «coincidían en negar a la religión tanto el derecho como la capacidad de configurar los asuntos públicos y el futuro común de la humanidad»[850], pero la segunda mitad del siglo XX demostró el poder de la religión en la vida social. Por eso mismo se dedica de lleno a rehabilitar la presencia de la religión en la vida civil y, para ello, a defender la exigencia de que las religiones traduzcan sus doctrinas a un lenguaje universal. Sobre el primer punto, el papa alemán se centra en el pensamiento de J. Rawls[851], el filósofo liberal más importante del siglo XX, autor sobre todo de A Theory of Justice (1971) y Political Liberalism (1992)[852].

La teoría liberal presupone que las decisiones políticas deben tomarse independientemente de cualquier concepción de la vida buena. La democracia liberal es constitutivamente plural; ninguna concepción del mundo puede considerarse superior a otra. Es antiliberal creer que el bien humano es algo homogéneo. El pluralismo es el resultado de las actividades de la razón humana y, por tanto, es una condición normal de una cultura de instituciones libres. Por tanto, no se pueden alcanzar acuerdos y entendimientos si descansan en doctrinas globales de vida irreconciliables. La razón pública no debe atacar ninguna doctrina global, salvo que sea incompatible con la razón pública y la sociedad democrática. Las doctrinas razonables deben aceptar la democracia constitucional y, en consecuencia, el derecho legítimo[853].

La cultura secularista consideraba necesaria la exclusión de las «teorías comprehensivas del bien» del discurso público, y Rawls era representativo de esta postura, que acabó mitigándose con el tiempo. Pero, ¿son compatibles la democracia y las doctrinas comprehensivas?

Rorty era más hostil a la participación de los religiosos en la esfera pública; criticaba abiertamente a la Iglesia. Rawls, sin embargo, reconoce que sería una contradicción considerar a las iglesias como formas de vida privada, pero tampoco como expresión de la vida pública, «por cuanto sus doctrinas son particulares y comprehensivas y no la doctrina general de la razón pública con valores políticos»[854].

Religión como sabiduría

La confrontación de Benedicto XVI con el pensamiento de Rawls aparecerá explícitamente en su discurso escrito para la Universidad La Sapienza de Roma, fechado el 17 de enero de 2008. Benedicto XVI tenía programada una visita a la Universidad, invitado por el rector de la institución, para inaugurar el Año Académico 2008, que finalmente fue cancelada debido a las protestas. Este «incidente lamentable»[855] se produjo en nombre del pensamiento laico: el papa, como líder religioso, no debería hablar en una universidad que pretende ser un espacio para la libre circulación de ideas. Por eso, Benedicto XVI intentará responder a la pregunta sobre lo que el papa, como pastor de una comunidad eclesial, tiene que decir a la Universidad. Recuerda que su función se dirige evidentemente más hacia el interior de la comunidad creyente, pero la Iglesia está en el mundo e influye en él:

Por eso el papa, precisamente como Pastor de su comunidad, se ha convertido cada vez más también en una voz de la razón ética de la humanidad. Aquí, sin embargo, surge inmediatamente la objeción según la cual el papa, de hecho, no hablaría verdaderamente basándose en la razón ética, sino que sus afirmaciones procederían de la fe y por eso no podría pretender que valgan para quienes no comparten esta fe. Deberemos volver más adelante sobre este tema, porque aquí se plantea la cuestión absolutamente fundamental: ¿Qué es la razón? ¿Cómo puede una afirmación —sobre todo una norma moral— demostrarse «razonable»? En este punto, por el momento, solo quiero poner de relieve brevemente que John Rawls, aun negando a doctrinas religiosas globales el carácter de la razón «pública», ve sin embargo en su razón «no pública» al menos una razón que no podría, en nombre de una racionalidad endurecida desde el punto de vista secularista, ser simplemente desconocida por quienes la sostienen. Ve un criterio de esta racionalidad, entre otras cosas, en el hecho

de que esas doctrinas derivan de una tradición responsable y motivada, en la que en el decurso de largos tiempos se han desarrollado argumentaciones suficientemente buenas como para sostener su respectiva doctrina. En esta afirmación me parece importante el reconocimiento de que la experiencia y la demostración a lo largo de generaciones, el fondo histórico de la sabiduría humana, son también un signo de su racionalidad y de su significado duradero. Frente a una razón a-histórica que trata de construirse a sí misma solo en una racionalidad ahistórica, la sabiduría de la humanidad como tal —la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas— se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas[856].

Esto nos permite responder qué papel tiene el papa ante el mundo universitario y, por extensión, en el debate público, como voz autorizada y principal sobre las doctrinas de la Iglesia, pero más allá de ese papel: «El papa habla como representante de una comunidad creyente, en la cual durante los siglos de su existencia ha madurado una determinada sabiduría de vida. Habla como representante de una comunidad que custodia en sí un tesoro de conocimiento y de experiencia éticos, que resulta importante para toda la humanidad. En este sentido habla como representante de una razón ética»[857].

Es decir, la religión puede proporcionar «reservas de moralidad»[858], especialmente en forma de sabiduría. De hecho, el discurso a La Sapienza fue una «contribución del ‘humanismo’ a la vida colectiva», en la que «no presentó toda la ‘oferta’ del cristianismo, sino su núcleo humanista»[859], respondiendo en cierta medida a las pretensiones de Habermas y Rawls, «extrayendo de la doctrina cristiana valores comunes con la razón pública»[860].

En este contexto, volvemos a la cuestión planteada al principio y que conecta, para Ratzinger, a los tres autores en cuestión:

Pero entonces se hace inevitable la pregunta de Pilato: ¿Qué es la verdad? Y ¿cómo se la reconoce? Si para esto se remite a la «razón pública», como hace Rawls, se plantea necesariamente otra pregunta: ¿qué es razonable? ¿Cómo demuestra una razón que es razón verdadera? En cualquier caso, según eso, resulta evidente que, en la búsqueda del derecho de la libertad, de la verdad de la justa convivencia, se debe escuchar a instancias diferentes de los partidos y de los grupos de interés, sin que ello implique en modo alguno querer restarles importancia[861].

Según Peter Jonkers, a quien seguimos aquí, el papa aprecia la apertura de Rawls, el reconocimiento de la razonabilidad de doctrinas religiosas comprensivas, aunque no las acepta en el ámbito de la razón pública. «Rawls se niega a ‘elevar’ su razonabilidad a una verdad (universal)»[862].

Para el papa, la estabilidad social no es necesariamente el resultado del consenso y, por esta misma razón, se centra en la falibilidad del proceso democrático de construcción del consenso. Para Rawls no es una opción apelar a una verdad trascendente para preservar el carácter plural y democrático de las sociedades modernas. Rawls, por ejemplo, confía en las capacidades autorreguladoras de la razón, un optimismo que el papa no comparte. Pero el papa también critica el autoritarismo trascendente, y en este sentido el pontífice coincide con Rawls en rechazar una normatividad trascendente que esté más allá de la racionalidad.

Por esta misma razón, Benedicto XVI propone la idea de sabiduría como base común para interpretar el papel ético de la religión[863]. Aunque la historia de la Iglesia muestre los errores y contradicciones de teólogos y jerarcas, la historia de los santos y el humanismo cristiano son una verdadera «instancia para la razón pública. Ciertamente, mucho de lo que dicen la teología y la fe solo se puede hacer propio dentro de la fe y, por tanto, no puede presentarse como exigencia para aquellos a quienes esta fe sigue siendo inaccesible. Al mismo tiempo, sin embargo, es verdad que el mensaje de la fe cristiana nunca es solamente una ‘comprehensive religious doctrine’ en el sentido de Rawls, sino una fuerza purificadora para la razón misma, que la ayuda a ser más ella misma»[864].

Una «tradición de sabiduría»[865] es un tipo de conocimiento orientador de la vida basado en la experiencia humana o en el origen divino. Esta sabiduría purifica la razón porque se sitúa por encima de la racionalidad parcial de los intereses de grupo. Benedicto no dice que el cristianismo sea la única sabiduría, ni que posea la sabiduría completa. Pero contiene lo que él llamaba grandes intuiciones éticas (dignidad humana, inviolabilidad de la vida...). Un ejemplo rápido es su lectura del Decálogo, por ejemplo:

¿qué sentido tienen para nosotros estas Diez Palabras en el actual contexto cultural, en el que se corre el riesgo de que el laicismo y el relativismo se conviertan en los criterios de toda decisión, y en esta sociedad que parece vivir como si Dios no existiese? Nosotros respondemos que Dios nos ha dado los Mandamientos para educarnos en la verdadera libertad y en el amor auténtico, de modo que podamos ser realmente felices. Son un signo del amor de Dios Padre, de su deseo de enseñarnos a distinguir correctamente el bien del mal, lo verdadero de lo falso, lo justo de lo injusto. Todos los pueden comprender y, precisamente porque fijan los valores fundamentales en normas y reglas concretas, al ponerlos en práctica el hombre puede recorrer el camino de la verdadera libertad, que lo consolida en el camino que lleva a la vida y a la felicidad[866].

El fundamento de la política: la razón, no la Revelación

La problemática general planteada por Rawls (y por Rorty) aparece cuando Benedicto XVI acude al Parlamento británico en 2010 precisamente para abordar el problema de la «fundamentación ética de la vida civil»[867], que, para el papa, es el gran «dilema de la democracia»[868]. El papa defiende la afinidad de muchos puntos de la constitución inglesa con la doctrina social de la Iglesia (e.g. la salvaguarda de la dignidad humana y el deber de las autoridades políticas de buscar el bien común). No deja de recordar que a menudo las soluciones pragmáticas son inadecuadas y que precisamente

algo importante para la legislación inglesa como la abolición de la esclavitud (tema de debate con Rorty, por ejemplo) se creó sobre la base del derecho natural. Apoyándose en el mutuo papel purificador y corrector de la razón y la religión, en el carácter dialógico de esta relación, defenderá claramente la legitimidad del papel de la religión en la esfera pública, que no pone en peligro la distinción entre el «mundo de la racionalidad secular» y el «mundo de las creencias religiosas»[869]. Así que el papa pregunta:

¿Dónde se encuentra la fundamentación ética de las deliberaciones políticas? La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión. Su papel consiste más bien en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos. Este papel «corrector» de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido, en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo, que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales[870].

Por fin, en Caritas in veritate (§56), el papa aborda la cuestión sobre el lugar de Dios en el ámbito político, reclamando la «'carta de ciudadanía' de la religión cristiana. [...]. En el laicismo y en el fundamentalismo se pierde la posibilidad de un diálogo fecundo y de una provechosa colaboración entre la razón y la fe religiosa»[871]. Por eso Benedicto XVI, en su discurso ante la ONU, ya citado, argumentó que la libertad religiosa no puede reducirse a la libertad de culto. «No se puede limitar la plena garantía de la libertad religiosa al libre ejercicio del culto, sino que se ha de tener en la debida consideración la dimensión pública de la religión y, por tanto, la posibilidad de que los creyentes contribuyan la construcción del orden social»[872].

Conclusión

El objetivo de este estudio era mostrar en qué terreno y en qué términos Ratzinger-Benedicto XVI planteó la discusión con los tres autores: con Kelsen tenemos la crítica de la razón positivista, de la exclusión del derecho natural y de la posibilidad de que un deber-ser surja del ser; más que eso, de pasar de la noción de que partiendo de la voluntad (de la que derivan las normas) se da el paso a la comprensión de que la naturaleza misma contiene una voluntad inscrita por el Logos creador, Dios.

Con Rorty la discusión gira en torno a la verdad, la libertad y, en consecuencia, el relativismo. El gran problema identificado por nuestro autor es que el relativismo pierde la noción del sustrato moral presente en la naturaleza. Para el relativista, la moral no puede responder a ideas superiores y trascendentes, sino solo a un equilibrio en la satisfacción de los deseos en vista de la no interferencia de los deseos de uno en los de los demás. La humanidad no tiene normas éticas trascendentes que puedan orientarla e impedirle la asunción del poder por una mayoría totalitaria.

Con Rawls la discusión gira en torno a la idea de razón pública. Benedicto XVI ha sido siempre un ardiente defensor del papel público del cristianismo; su defensa nunca ha sido la imposición del credo cristiano a la colectividad (la fe debe ser propuesta, no impuesta), sino que el cuerpo político se beneficie de la sabiduría secular que el cristianismo contiene en sí mismo, síntesis de las grandes intuiciones de la humanidad, algunas de las cuales son precisamente la dignidad de la persona humana y la inviolabilidad de la vida. Relegar la religión a la esfera privada representa una pérdida para la sociedad, porque la razón práctica e histórica que la religión contiene sirve de horizonte de discusión para la formación de la vida pública. Y, por supuesto, una pérdida para el propio individuo, porque el elemento religioso (en el caso del cristianismo, Dios mismo, Jesucristo, el Evangelio) forma parte de su identidad como ciudadano y no puede permanecer oculto en el ejercicio de la ciudadanía.

Concluyo con dos afirmaciones de Benedicto XVI que resumen bien el espíritu que el papa pide a quienes se dejan interpelar y guiar por sus reflexiones. La primera es su defensa de la noción de verdad, bien sintetizada en el comentario que hace sobre el lema de la bandera del presidente de la República Checa, Veritas vincit:

al final, realmente la verdad vence, no con la fuerza, sino gracias a la persuasión, al testimonio heroico de hombres y mujeres de sólidos principios, al diálogo sincero que sabe mirar, más allá de intereses personales, a la necesidad del bien común. [...] Al final, ¿qué es más inhumano y destructivo que el cinismo, que quisiera negar la grandeza de nuestra búsqueda de la verdad, y que el relativismo, que corroe los valores mismos que sostienen la construcción de un mundo unido y fraterno? Nosotros, por el contrario, debemos recobrar la confianza en la nobleza y grandeza del espíritu humano por su capacidad de alcanzar la verdad, y dejar que esa confianza nos guíe en el paciente trabajo de la política y la diplomacia[873].

La confianza en la verdad, en la racionalidad que alcanza el mensaje moral de la naturaleza, dignifica al ser humano, lo eleva. La verdad hace al hombre más grande y más libre. Esto es lo que defendió en su «cuasi testamento espiritual»: «El hombre se empequeñece, no se agranda, cuando ya no hay lugar para un ethos que, a partir de su auténtica naturaleza, difiera más allá del pragmatismo, cuando ya no hay lugar para una mirada hacia Dios. El lugar propio de la razón positivista está en los grandes campos de acción de la técnica y de la economía, y sin embargo no agota todo el ámbito de lo humano»[874].

Rudy Albino de Assunção

XII. Romano Guardini: liturgia, existencia cristiana, verdad y ética

Para entablar un diálogo entre Joseph Ratzinger y Romano Guardini, tarea aparentemente sencilla, es menester comenzar por destacar algunos rasgos significativos de sus vidas. En primer lugar, nos encontramos con el retrato de un teólogo: un profesor universitario que ha sido sucesor de Pedro y que ha vivido no solo rodeado de logros sino también de sufrimientos, fundamentalmente tras su llegada a la cátedra de Pedro[875]. En efecto, Ratzinger accede «al pontificado con la sabiduría de tantos años de reflexión teológica, con una enorme experiencia sobre la situación de la Iglesia, con algunos temas que le parecían mal resueltos y con plena conciencia de las limitaciones que le imponía su edad»[876]. Ratzinger aglutinó una larga trayectoria académica. Nos referimos a una vida rodeada de libros y de estudio, marcada desde muy temprano con un objetivo claro: el discernimiento de la verdad y la vida de la fe. Había heredado de su madre la sensibilidad y la sencillez y, de su padre, el interés por la racionalidad. Tuvo el don de saber expresar todo su conocimiento en términos muy asequibles para alumnos no iniciados en el ámbito de la teología que, cursando estudios en otras facultades como Derecho o Filosofía, acudían con frecuencia a escucharle[877]. En este aspecto, su dilatada carrera académica quedó circunscrita a algunas de las universidades más prestigiosas de Alemania. Los primeros años de su actividad docente e investigadora transcurren en Frisinga (1952-1959), siempre rodeado de profundos debates teológicos y filosóficos entre alumnos y docentes. Tras la aprobación de su habilitación para la libre docencia, Ratzinger ocupará cátedras de teología fundamental y teología dogmática en las universidades de Bonn (1959-1963), Münster (1963-1966), Tubinga (1966-1969) y, finalmente, en la Universidad de Ratisbona (1969-1977), en donde permanecerá hasta su traslado definitivo a Roma. Ello le permitió a menudo conectar con las inquietudes más profundas y humanas de sus estudiantes y discípulos[878]. En opinión de González de

Cardedal, el teólogo alemán ha enseñado qué es el cristianismo de una forma personalmente válida e intelectualmente legítima[879].

Cuando hablamos de la teología de Ratzinger nos referimos a una teología muy guardiniana, en la que nunca ha dejado de latir la gran tradición teológica agustiniana y franciscana. Una teología que ha de vérselas con el pensamiento moderno, el ateísmo, el laicismo, el cientificismo y el positivismo, además del pluralismo religioso y el pseudo-humanismo, pero siempre desde la perspectiva del compromiso del cristianismo con la razón[880]. Dotado de un sistema de pensamiento propio y sin perder nunca su interés por la teología dogmática, Ratzinger ha reflexionado sobre cuestiones que afectan al hombre. Su saber teórico le acompañó en su carrera académica y en su trayectoria eclesiástica, sumando muchas voces a su pensamiento y obra. En particular a sus trabajos cristológicos desarrollados durante seis décadas[881], cuyos pilares fundamentales han sido la hermenéutica de la fe y la razón histórica. De modo resumido, se puede afirmar la importante presencia que tiene en la matriz del pensamiento ratzingeriano la filosofía griega, las corrientes agustiniana, franciscana, dialógica hebrea y personalista, pues todas ellas impregnan su quehacer teológico. Y, de modo muy especial, la obra guardiniana, que nunca estuvo ausente en su formación teológica y filosófica, como se desprende de las alusiones y referencias que Ratzinger hizo siempre de ella.

Cuando en 1978 la Academia Católica de Baviera otorgó el premio Romano Guardini al Doctor honoris causa Alfons Goppel, el entonces responsable de la misma, el cardenal Ratzinger, en un contexto más filosófico que religioso, llamó a la responsabilidad que los cristianos tienen en el mundo, particularmente a los teólogos que tienen la tarea de reivindicar el empleo de la razón y mostrar la dimensión racional del cristianismo[882]. Esta es una constante muy presente a lo largo de la historia del pensamiento y, por ende, es un elemento fundamental del legado ratzingeriano. Pues como dice Benedicto XVI en su obra póstuma: «La fe cristiana pudo presentarse en la historia como la religio vera. La pretensión de universalidad del cristianismo se basa en la apertura de la religión a la filosofía»[883]. En este aspecto, se puede afirmar que la estimulante confrontación entre fides y ratio ha sido clave de bóveda de la obra y del Magisterio del teólogo bávaro[884]. Es cierto que la relación entre fe y razón ya ni siquiera es

cuestionada por la actual mentalidad cientificista y tecnicista, pues la arrogancia propia de la praxis científica arroja fuera de la vida del hombre lo sagrado: Dios[885]. Resuena entonces la voz de Romano Guardini y su pronóstico: «Se acabó la 'modernidad': ¡esperemos que así sea!»[886]. En opinión de Ratzinger, para Guardini la modernidad habría sido la principal responsable de la disgregación del hombre y del mundo, y de su apuesta por una falsa y vacía espiritualidad[887]. Hoy debemos preguntarnos ¿sigue siendo Guardini una voz digna de escucha? ¿Su falta de esperanza acaso no refleja bien la gravedad de la hora que vive la sociedad actual? ¿El desprecio por la verdad y la ausencia de valores no son de alguna manera las insignias de la cultura postmoderna? La verdad es la noción filosófica que ya no encuentra respuesta en la adecuación del intelecto a la realidad (la vieja fórmula metafísica), sino en las certezas originadas por el dogma de la transformación y la factibilidad, o más todavía, por los injustos o ciegos acuerdos alcanzados por las mayorías. La verdad se hace acompañar de exigencias y obligaciones, pues a menudo es incómoda. Quizás por ello, como señala Ratzinger, la verdad es arrinconada en la región de la intolerancia y de lo antidemocrático[888]. Ciertamente, con su poder y su fuerza la verdad es una de las categorías esenciales para ambos teólogos. Sobre ella volveremos más adelante[889]. Dicho lo anterior, en segundo lugar, vamos a conocer algunos de los aspectos más relevantes de quien ha sido un gran defensor más de la verdad en el ámbito universitario.

Semejanzas en algunas notas biográficas

Romano Guardini nace en Verona en 1885, aunque un año después su familia se traslada a Maguncia. A partir de ese momento, su vida —incluidos estudios, actividad académica y búsqueda de la vocación— discurre en algunas de las principales ciudades de Alemania (Berlín, Friburgo y Múnich)[890]. También para Ratzinger los primeros años de su vida estuvieron marcados por los continuos traslados de la residencia familiar, a causa de la profesión de su padre, quien había vertido públicamente críticas al gobierno de terror impuesto por el

nacionalsocialismo que, con un programa diseñado racionalmente, desató la crueldad, la violencia y el desprecio por el ser humano. En ese contexto histórico, Guardini hace referencia a cómo el empleo sistemático de la técnica sirvió para apresar y exterminar a las personas[891]. Ciertamente, Guardini mostró su valentía y esfuerzo entrando en conflicto con ciertas autoridades berlinesas de la época. Pero contra cualquier dificultad, él siempre supo defender «la verdad en medio del reino de la mentira»[892]. De ahí su interés por algunas de las figuras de la historia del espíritu humano, tales como los héroes de las obras de Dostoievski que, desde una perspectiva psicológica y metafísica, han formado parte de la propia experiencia religiosa[893].

Aun habiendo nacido en épocas distintas y haber vivido los horrores del nazismo de modo disímil, no faltan las semejanzas en la vida de Ratzinger y Guardini. En cuanto a la labor docente que desempeñaron, no siempre fue fácil ni estuvo exenta de momentos de frustración y amargura. Recordemos que el 21 de febrero de 1957 el teólogo bávaro impartió la lección pública de habilitación para el acceso a cátedra, tras haber experimentado el drama de la libre docencia como él mismo indicó años más tarde en su autobiografía[894]. En efecto, tanto Guardini como Ratzinger eligieron para la defensa de sus tesis el estudio sobre un hombre de gobierno, san Buenaventura, místico e intelectual medieval. Esa fue la forma de comenzar ambos su actividad académica en la Universidad de Bonn[895]. También compartieron un carácter más bien reservado y una delicada salud[896]. Además, escribieron en plena madurez intelectual sus autobiografías. En el caso de Guardini, al estilo de la confesión agustiniana, los recuerdos se circunscriben al periodo comprendido entre 1943 y 1945, después de haber sido suprimida por los nazis en 1939 su cátedra de la Universidad de Berlín. Una cátedra creada expresamente para él con el nombre de Filosofía católica de la religión y visión (Weltanschauung) católica del mundo[897]. Gracias al consejo de Max Scheler, dicha cátedra fue aceptada por Guardini en 1923, si bien, una vez eliminada durante la época del nacionalsocialismo, Guardini se vio obligado a tomar un retiro forzoso. Este hecho le permitió desarrollar un importante trabajo de escritorio. Es así como la fecunda actividad literaria de aquellos años se salda con publicaciones tan relevantes como La muerte de Sócrates y El espíritu de la liturgia. En opinión de Ratzinger, desde la cátedra berlinesa había sido

rechazado el proyecto metodológico de Guardini, basado en la defensa de una nueva idea de universidad que busca sobre todo la verdad, que había sido aniquilada por el Dritte Reich. La universidad alemana debía alejarse de cualquier politización e instrumentalización, ya que de lo contrario quedaba comprometida su propia grandeza y el devenir de las generaciones futuras. Sin embargo, para la universidad alemana llegó el momento de la rehabilitación, quedando, «tras las vergüenzas del nacionalsocialismo, como lugar abierto a toda gran y seria búsqueda de la verdad»[898]. De aquella época Ratzinger dice: «Romano Guardini, en las cartas que escribió al párroco Weiger […] describe de manera fascinante cómo en Berlín el poder de la cultura profana y la pobreza de lo católico frente a ello lo abatió y sacudió incluso físicamente»[899]. Después de rechazar Guardini todas las ofertas recibidas para ocupar cátedras en las universidades de Tubinga, Múnich, Gotinga y Friburgo, en 1948 finalmente aceptó la propuesta que le hizo la Universidad de Múnich y posteriormente en 1962 fue nombrado catedrático emérito. En 1965, el papa Pablo VI le ofreció la dignidad cardenalicia, aunque debido a sus graves problemas de salud Guardini declinó la propuesta. En este sentido, podemos recordar que el nuncio Guido del Mestri, de visita en la ciudad de Ratisbona, tuvo que mantener una conversación sobre lo divino y lo humano con el teólogo bávaro a fin de poder entregarle una carta con el nombramiento episcopal.

Por su parte en 1977, Ratzinger se convierte en arzobispo de Múnich y Frisinga, aun a pesar de su visión crítica hacia los cargos dentro de la Iglesia[900]. Una vez disueltas algunas dudas, Ratzinger aceptó el nombramiento. Un mes después de su consagración episcopal, recibió también el capelo cardenalicio con el título de la Iglesia Santa María Consoladora, situada en el romano barrio Tiburtino. Los nombramientos no se detuvieron ahí, pues en 1981 asumió la custodia de la ortodoxia católica, además de la presidencia de la Comisión Teológica Internacional y de la Pontificia Comisión Bíblica. Finalmente, tras el largo pontificado wojtyliano, en menos de veinticuatro horas y en tan solo cuatro votaciones, el 19 de abril de 2005 Ratzinger se convierte en el sucesor de Pedro número 265. Es el primer papa alemán elegido tras Adriano VI (1522-1523).

La orientación vital

Ambos teólogos desempeñaron una labor docente y académica importante, comprometida con la verdad hasta el final de sus vidas. En su actividad académica, tanto Guardini como Ratzinger aglutinaron en sus clases a oyentes de muy variada procedencia. Con frecuencia acudían a sus aulas estudiantes de distintas facultades y también profesionales de diferentes sectores. Con su método personalizado de enseñanza y con una pedagogía distintiva a la hora de resolver problemas, Guardini obtiene un gran éxito. Su estilo vivo y cautivador, acompañado de una fina intuición, permaneció tanto en su labor docente como literaria. Además, la exigua carga lectiva compuesta de tres horas semanales de clase y dos más de seminario, permitieron a Guardini desarrollar un método pedagógico propio, original y muy artístico[901]. Guardini confesaba que hablar le excitaba mucho, llegando a pasar toda la hora que duraba la clase de puntillas, algo que físicamente le dejaba totalmente extenuado. Así, la atención del público asistente le hacía partícipe de una auténtica y verdadera experiencia espiritual. No obstante, y a pesar de contar en algunas de sus clases con más de trescientos alumnos, Guardini sentía a menudo el rechazo de la Universidad. En los escritos autobiográficos, el teólogo veronés describe cómo sus años previos a la docencia fueron los momentos más duros de su vida, los años ahítos de inseguridad, angustia y una profunda melancolía. Fue un periodo en el que intentó realizar un auténtico trabajo de introspección en cuanto a las decisiones tomadas sobre sus estudios, que lógicamente debían dar sentido a una vocación repleta de dudas. Este proceso se daba siempre en lucha con un temperamento más bien nostálgico, heredado de su madre. Después de abandonar sus estudios de química y ciencias políticas encontró en Tubinga su verdadera vocación en la teología. Finalmente, logró alcanzar el equilibrio y, de algún modo, lo que tanto había anhelado siempre: la estabilidad emocional. Según él, la melancolía le permitió desarrollar su creatividad y profundizar en el verdadero significado de la vida de un modo más hábil. No obstante, para su padre, las crisis padecidas por su hijo Romano no eran sino la causa de un «carácter voluble e inestable»[902]. Por el contrario, Ratzinger descubrió su vocación de docente y su pasión por la escritura a una edad temprana.

Cuando aprendía algo nuevo sentía necesidad de compartirlo con los demás. Mientras que la teología científica era su pasión, la decisión de ser sacerdote estuvo acompañada de alguna que otra duda, aunque finalmente la respuesta de Ratzinger fue un rotundo, categórico y definitivo fiat[903].

El filósofo y teólogo ítalo-germano, uno de los grandes humanistas del siglo XX, murió en 1968 pronunciando las bellas palabras del maestro Agustín que mejor captan, con una fuerza extraordinaria, el doble movimiento entre Dios y la criatura: «Nos has hecho Señor para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no repose en ti»[904]. Por otro lado, el último día del año 2022, falleció Joseph Ratzinger-Benedicto XVI confesando su amor al Señor.

Para ambos teólogos Dios y creatura, dos polos fundamentales del espacio existencial, actúan como una clave hermenéutica en el conocimiento de la verdad acerca del hombre. Este es uno de los temas centrales en la obra antropológica y teológica de Guardini, tal y como se desprende de una de sus conocidas publicaciones, titulada Solo quien conoce a Dios conoce al hombre. Esta idea alcanzó su mayor notoriedad en el Concilio Vaticano II, pues durante los debates conciliares se discutió sobre la doctrina de la divina Revelación y su trasmisión[905]. La forma de interpretar la Escritura, de aplicar el método histórico y el papel de la hermenéutica teológica adquirieron una gran importancia en las sesiones del Concilio, hasta el punto de convertirse en claves fundamentales para conocer y profundizar en el acontecimiento cristiano. Temas tan esenciales como la Revelación, la Escritura, la Tradición y el Magisterio, junto a la renovación litúrgica y el ecumenismo, condensaron los momentos más álgidos del Concilio, en los que el joven catedrático llamado Joseph Ratzinger, en calidad de perito y asesor del cardenal Frings, dejó escuchar su voz.

El movimiento litúrgico

Como teólogo, cardenal y papa, Ratzinger a menudo confesó el deseo de seguir los pasos del gran maestro Guardini y, en muchos aspectos de su vida, así lo hizo. Formado en la órbita de la obra guardiniana, para él la génesis del Movimiento Litúrgico se encontraba en medio de una abundante literatura, concretamente, en las obras tempranas de Guardini[906]. De esto se deduce que el faro encargado de alumbrar el movimiento litúrgico del siglo XX fuera la obra publicada en 1918 bajo el título Sobre el espíritu de la liturgia. Tres cuartos de siglo después, y debido a la situación impulsada por la reforma conciliar, sin perder de vista la perspectiva de su maestro Guardini, el cardenal Ratzinger escribe en el año 2000 El espíritu de la liturgia. Una introducción, un libro que contiene las claves nucleares para animar la liturgia y la vida de la Iglesia. Se trata de un estudio sistemático de la esencia, el espacio y el tiempo de la liturgia, incluidos los aspectos más relevantes acerca del arte y la música sacra. Para Ratzinger, como para Guardini, el objetivo fundamental de la obra no es otro que la comprensión de la fe cristiana[907].

Probablemente, siendo consciente de los riesgos que pudiera comportar cualquier comparación, Ratzinger intenta recuperar en su Teología de la liturgia los ritos que consigan evitar los peligros a los que se expuso la liturgia a raíz de la renovación y de las reformas conciliares[908]. El teólogo bávaro habla incluso de «una especie de anarquía litúrgica en la que los celebrantes trataban de anticiparse a los nuevos libros, todavía no publicados, a través de su propia creatividad»[909]. Lo cierto es que, finalizado el Concilio, la popularidad de Guardini decayó notablemente y con ello el interés por su pensamiento y obra. Él mismo confesaba en su autobiografía: «En lo que respecta a mi trabajo literario, el mundo laico lo ha acogido con simpatía, pero la teología lo ha ignorado en su conjunto hasta el momento. El profesor Schmaus fue el primero en reconocerlo y utilizarlo en su Dogmática»[910]. Solo después de su muerte en 1968 el pensamiento de Guardini vuelve a ganar protagonismo con la publicación de sus Obras completas[911].

La filosofía dialógica y personalista

Dicho lo anterior, veamos ahora la influencia que ejerce la corriente personalista, cultivada por autores contemporáneos de Guardini, en el pensamiento filosófico y teológico de Ratzinger[912]. Sin duda alguna, la filosofía dialógica en clave cristiana asoma por doquier en la obra ratzingeriana, ya sea a través del pensamiento de Romano Guardini o bien de la propia filosofía personalista de Martin Buber. Esta última, nutrida de una potente antropología dialógica, busca llevar a plenitud la existencia humana por medio de las relaciones del hombre con otros como él mismo y con Otro divino. Aquí subyace la idea buberiana de que «el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre»[913]. Esta es una buena parte de la herencia recibida por Guardini, al igual que la filosofía dialéctica de inspiración hegeliana. Desde la unidad de las diferencias, la filosofía de contraste (der Gegensatz) entre obediencia y libertad, oración personal y liturgia, modernidad e Iglesia, se presenta con un lenguaje muy lógico y sugerente al lector de la obra guardiniana, sirviendo de ayuda para que capte la esencia de la realidad y penetre en el misterioso universo de la existencia humana. Como resume Ratzinger empleando una de las expresiones favoritas de Guardini, la finalidad es «hacerse esencial, salir de las múltiples distracciones de nuestra existencia, de nuestra condición cristiana, y hallar el acceso a lo esencial»[914]. Guardini se refiere, como es natural, a la esencia misma del cristianismo[915]. Es decir, hacerse esencial significa conocer a Cristo y tomarle como modelo de nuestra existencia. En este sentido, la esencia del cristianismo, lejos de hallar su fundamento en una idea o sistema de pensamiento, o en un programa de moralidad —como dice el teólogo veronés—, se encuentra en una persona que es esencial: Jesucristo. No hay que olvidar que para Ratzinger el libro Der Herr nunca perdió actualidad, y aún hoy tiene por delante una importante misión teológica para alcanzar una recta comprensión de la figura de Jesús. Al comenzar su pontificado, Benedicto XVI nos habló del anuncio y del encuentro con una Persona, con un hecho o, lo que es lo mismo, con un acontecimiento histórico. Así lo afirma su primera encíclica: «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»[916]. En resumen y variando una idea nietzscheana, se puede decir con Guardini:

«La mirada desprevenida hacia la realidad dice: Dios existe. El deseo humano de autonomía replica: No puede existir, pues entonces no puedo llegar a ser lo que quiero. Y la mirada hacia la realidad acaba por ceder. La mayor fuerza de influencia, en todo caso, la más constante, no corresponde a las tomas de posiciones conscientes, sino a las inconscientes: por eso, aquí se logra muy poco con un adoctrinamiento intelectual y una corrección de la actitud consciente. Sigue siendo tarea propia de la conversión interior»[917].

La verdad del cristianismo en el origen de Europa

Guardini pone el acento en la sustancia del cristianismo: Cristo[918]. Es así como su teología cristológica se expande a través de una íntima meditación contemplativa sobre «el Logos, la carne, la entrada en el mundo, la procedencia eterna, la palpable realidad terrena, el misterio de unidad»[919]. Nos referimos a las reflexiones sobre Jesús de Nazaret aportadas por Guardini en su obra El Señor. Con Jesús, la verdad cobra tal relieve que, para el teólogo alemán de origen italiano —un inquieto observador de su tiempo que vivió y sufrió los desastres de dos guerras mundiales—, si no se reconoce la «fuente de fuerza auténtica: la verdad; la verdad que el hombre no crea por sí mismo, sino que recibe»[920], entonces el hombre está perdido, sin rumbo y temeroso. En opinión de Ratzinger, la verdad se convierte en la tarea más apremiante en la vida de Romano Guardini. Llega «la hora de la verdad, ese momento en que un hombre es golpeado por la verdad»[921] y tiene que defenderla con valentía y esfuerzo, contra toda dificultad, tal como hizo Guardini que defendiéndola en medio del reino de la mentira entró en conflicto con las autoridades berlinesas de la época[922]. La verdad se busca en el origen de la historia, de los fenómenos económicos, políticos, culturales y, por supuesto, en el origen mismo de la existencia humana. Pero tras los desastres del siglo XX el historicismo se convierte en un problema, de modo que el método científico, basado en la experiencia repetible y en las matemáticas, da paso a un nuevo programa: «verum quia faciendum»[923]. Por este motivo señala que «la religión del Logos encarnado no dejará de

mostrarse profundamente razonable al hombre que busca sinceramente la verdad y el sentido último de la propia vida y de la historia»[924]. Con una formación filosófica agustiniana, el teólogo Ratzinger dedicó buena parte de sus reflexiones al encuentro greco-cristiano, al patrimonio de Occidente y a las raíces de Europa[925]. En definitiva, al encuentro nada casual entre la razón griega, el patrimonio romano y la fe bíblica, que dio origen a Europa. Pero en este momento histórico, debemos preguntarnos: ¿qué futuro le espera al viejo continente? ¿Olvidar que ha sido faro de civilización y estímulo de progreso para el mundo? ¿Quién tendrá cabida en una Europa que olvida y no respeta su historia y sus raíces? Europa intenta desvestirse de su propia historia, pero como señala Marcello Pera en diálogo con el purpurado bávaro, «solo vivir sin futuro es peor que vivir sin raíces»[926]. Lo cierto es que la Europa culta y cristiana, defensora de los valores morales, la persona y su dignidad, parece agonizar. Si Europa desea mantener su identidad y no poner en peligro a las democracias asentadas sobre ella, deberá ponerse al servicio del bien común y construir un humanismo integral que respete las cuestiones de índole antropológica más elementales. En este aspecto, Guardini destaca por presentar un enfoque personalista en su antropología y una perspectiva integradora de la persona, lo que le hizo ser merecedor del Premio Erasmo al mejor humanista europeo (1962). Su preocupación por la dignidad del hombre y el futuro incierto de la humanidad le condujeron a hacer algunos pronósticos bastante sorprendentes y, sobre todo, muy precisos acerca de la era postmoderna. Su obra El fin de la modernidad se perfila como un auténtico e inquietante retrato. En torno a dicha idea, Guardini advierte continuamente de los peligros que traerá consigo el desgaste espiritual al que se ve abocada Europa, al haber quedado inmersa en un intelectualismo basado en el creciente virtuosismo técnico[927]. En cuanto a la ciencia, ha de advertirse que no es un saber omnicomprensivo sino limitado; de ahí que no pueda responder a todos los problemas del hombre. Para ello existen otros modos de conocer. Si la racionalidad científica no posee el monopolio del conocimiento humano es sencillamente porque la realidad es algo más vasto que la región delimitada por la experiencia empírica. Hay realidades, tal como sugiere Benedicto XVI en la lectio magistralis de Ratisbona, que la ciencia no contempla ni puede contemplar[928]. Por otro lado, la ética y el desarrollo moral no han avanzado al mismo ritmo que ha avanzado la tecnología. Esta cuestión nos plantea un importante desafío. En su tercera

encíclica, Caritas in veritate, el papa llama a fomentar la responsabilidad moral y un uso ético y moral de la técnica por el bien común de la humanidad.

La técnica nunca es solo técnica. Manifiesta quién es el hombre y cuáles son sus aspiraciones de desarrollo, expresa la tensión del ánimo humano hacia la superación gradual de ciertos condicionamientos materiales. […Pero] la técnica tiene un rostro ambiguo [si se] hace coincidir la verdad con lo factible. […] El progreso de globalización podría sustituir las ideologías por la técnica, transformándose ella misma en un poder ideológico, que expondría a la humanidad al riesgo de encontrarse encerrada dentro de un a priori del cual no podría salir para encontrar el ser y la verdad. En ese caso, cada uno de nosotros conocería, evaluaría y decidiría los aspectos de su vida desde un horizonte cultural tecnocrático, al que perteneceríamos estructuralmente, sin poder encontrar jamás un sentido que no sea producido por nosotros mismos[929].

Ética, razón y ciencia en el ámbito universitario

Al hilo de estas reflexiones nos encontramos con una de las obras más importantes de Guardini, su Ética. Una compilación de los escritos gestados durante su estancia en las Universidades de Bonn (1920-1922), Berlín (1923-1943), Tubinga (1945-1948) y Múnich (1950-1962). Para él, la correcta interpretación de la ética descansa «en la intelección de lo que el ser humano es, y de cómo es lo que es»[930]. En este aspecto, la ética guardiniana es una síntesis perfecta de la obra y el pensamiento del teólogo veronés. Se trata de una ética natural basada en la luz de la revelación y en el ethos cristiano, pero que en este momento de la historia ha perdido su brillo, debido a la visión profana del mundo y a la falta de capacidad religiosa del hombre. En efecto, la crisis cultural e intelectual con la que concluye la modernidad ha dado paso a una nueva forma de totalitarismo

tecnológico y de servidumbre digital, dejando al descubierto la globalización de un escepticismo que desprecia todas aquellas cuestiones de ultimidad. De ahí la propuesta ratzingeriana de ampliar la razón y su uso, en concreto en el espacio universitario, pues Universidad —de Universitas studiorum— significa la universalidad de los estudios que la institución representa y promueve. No debemos olvidar que la universidad es un espacio privilegiado para fomentar el diálogo interdisciplinario entre las ciencias, o lo que es lo mismo, el diálogo abierto y respetuoso entre las distintas disciplinas científicas. Es necesario promover una visión más integral de la realidad, aunque para ello ha de evitarse la fragmentación excesiva del conocimiento y la absolutización del saber científico (cientificismo). Solo desde el servicio a la verdad y el reconocimiento humilde de «la autolimitación de la razón que, paradójicamente, se fundamenta sobre sus éxitos»[931], la razón y la investigación podrán arrojar luz sobre la humanidad. En una época de fuertes divisiones, Ratzinger dirige una petición a la universidad alemana: tanto hoy como mañana no permitan que «la pasión política ahogue la palabra libre de la búsqueda de la verdad. ¡No lo permitan! Guardini sigue siendo un rasero de nuestra universidad»[932]. En este sentido, puede afirmarse que el joven Ratzinger aprendió de Guardini a resolver la oposición entre ciencia y fe gracias a Cristo[933]. Así que cuando le fue mostrada en 2017 una revista conmemorativa de su nonagésimo cumpleaños con «fotos de los pensadores que habían influido en él: Romano Guardini, John Henry Newman, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Benedicto señaló la primera foto y le dijo al arzobispo Gänswein: ‘Guardini…’»[934].

Marcela Jiménez Unquiles

XIII. Ludwig Wittgenstein: El alcance de la razón

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) nació una generación antes que Ratzinger en una familia vienesa acomodada de origen judío. Aunque los miembros de la familia adoptaron el catolicismo como religión oficial, puede decirse que el lugar preciso en el que se encontraba Wittgenstein en términos teológicos es algo que solo Dios conocía. Una línea de la Enciclopedia de filosofía de Internet comienza una discusión sobre este punto con la afirmación: «el propio Wittgenstein fue bautizado en una iglesia católica y recibió exequias católicas, aunque entre su bautismo y entierro no fue católico practicante ni creyente»[935]. Sus orientaciones teológicas son, sin duda, una cuestión a interpretar y claramente cambiaron a lo largo del tiempo, como lo hizo también su filosofía.

Etapas y recepciones

La mayor parte de los comentadores dividen la filosofía de Wittgenstein en dos periodos: el del Tractatus Lógico-Philosophicus (1922) y el de las Investigaciones filosóficas (1953), aunque algunos añaden uno tercero, medio, entre los años finales de la década de 1920 y los primeros de la de 1930, así como un cuarto periodo que iría de 1946 a su muerte en 1951.

El Tractatus, desde su publicación en 1922 hasta inicios de la década de los 30, influyó en el círculo vienés de los positivistas lógicos, mientras que las Investigaciones filosóficas tuvieron un impacto mucho mayor en el Reino Unido, especialmente en las universidades de Oxford y Cambridge, donde contribuyeron al auge de una escuela de pensamiento conocida como filosofía del lenguaje ordinario. En la última década del s. XX podría ser descrita también como un desarrollo del tomismo analítico. La más ilustre

de los intérpretes británicos de Wittgenstein fue G. E. M. Anscombe, quien tradujo al inglés las Investigaciones filosóficas. Anscombe era una católica devota y una conversa cercana a la Orden de predicadores. Fue profesora de filosofía en Oxford y Cambridge, cuando la filosofía analítica dominaba el discurso del s. XX. Fue en parte por su mediación que la obra de Wittgenstein influyó notablemente en la filosofía y la teología católicas en Inglaterra, tal como se manifiesta en obras como Theology after Wittgenstein[936], de Fergus Kerr y, más recientemente, Nature as Guide: Wittgenstein and the Renewal of Moral Theology de David Goodill (ambos dominicos)[937].

El filósofo australiano Eric d’Arcy, quien llegó a ser arzobispo de Hobart y fue colaborador de Joseph Ratzinger en la compilación del Catecismo de la Iglesia Católica llegó a pensar, incluso, que la filosofía de Wittgenstein podía aplicarse de modo valioso al campo de la Cristología[938]. De modo en cierto sentido paradójico, un hombre cuyas convicciones teológicas podrían definirse como enigmáticas, y de orientación sexual ambigua, ha sido reclutado póstumamente al servicio de la defensa de la moral católica. No deja de ser significativo que esto haya sido posible por el hecho de que Anscombe y otros académicos católicos que siguieron su estela no leyeron el Tractatus al modo del positivismo lógico.

Frente a los tomistas británicos, Joseph Ratzinger no fue nunca un entusiasta de la filosofía de Wittgenstein. De hecho, como ha señalado Bruce D. Marshall, «en el mundo de tomistas franceses y germanoparlantes, la interpretación ha permanecido virtualmente exenta de filosofía analítica y a fortiori del ‘tomismo analítico’»[939]. Ratzinger no es único entre los teólogos alemanes en tener poco que ver, si acaso, con la tradición de la filosofía analítica.

Una variedad de interpretaciones

La razón principal de esta falta de entusiasmo en Wittgenstein parece ser el hecho de que las publicaciones de Wittgenstein queden abiertas a una multitud diversa de interpretaciones y apropiaciones, de modo que las de Ratzinger estarían mejor situadas entre las interpretaciones primitivas de Wittgenstein, cuando aún se centraban en Europa, antes que en la ribera del río Cam del Wittgenstein de madurez. El Wittgenstein de Ratzinger es el de las lecturas positivistas del Tractatus, antes que el Wittgenstein de Anscombe y otros influidos por su traducción de las Investigaciones filosóficas. De hecho, en su ensayo «Fe y ciencia» Ratzinger no solo clasifica a Wittgenstein como un positivista, sino que declara además que el positivismo, «que se presentaba en principio como una exigencia metódica de las ciencias exactas naturales, hoy, merced sobre todo a Wittgenstein, ha invadido triunfal y ampliamente también la filosofía»[940]. Augusto Comte puede haber sido el padre del positivismo, pero Ratzinger considera que la contribución de Wittgenstein actuó como una suerte de catalizador del movimiento positivista. Al recibir un doctorado honorario en la Universidad de Breslavia, Ratzinger afirmó que «sin la anticipación de la fe, el pensamiento tantearía en el vacío, no podría aportar nada sobre las cosas esenciales propia del hombre. Habría que concluir con Wittgenstein que lo inexpresable se debe mantener en el silencio»[941]. En este contexto Ratzinger da a entender que sin la virtud teológica de la fe, el positivismo puede ser la única opción que se le abre a quien busca la verdad.

Joost Hengstmengel, autor de «Filosofía de la Gloria de Dios: Dios, religión y teología en Wittgenstein» apuntó que «el número de libros y artículos sobre las afirmaciones y tópicos religiosos de Wittgenstein es innumerable», y sin embargo ha logrado distinguir las interpretaciones de su pensamiento sobre ellas en tres subgrupos:

1) En las primeras lecturas, sus pensamientos religiosos fueron etiquetados como «el fideísmo de Wittgenstein». Hoy en día esta lectura piensa que las verdades religiosas son cognoscibles por la fe y no por la razón, siendo por ello independientes o incluso hostiles a ella. Las verdades religiosas son, en otras palabras, pre-racionales o sobre-racionales. La variante wittgensteiniana del fideísmo es caracterizada de modos diversos como una

que afirma una o más de las siguientes tesis: (i) que la religión está lógicamente separada de otros aspectos de la vida; (ii) que el discurso religioso es esencialmente autorreferencial y no nos permite hablar de la realidad; (iii) que las creencias religiosas solo pueden ser entendidas por los creyentes; (iv) que la religión no puede ser criticada.

2) Una segunda interpretación situaba a Wittgenstein como un realista antirreligioso o un relativista. Frente a los realistas, los antirrealistas no creen en una realidad independiente de nuestras concepciones sobre ella. La religión no sería entonces cuestión de conocimiento científico o evidencia, sino un intento de hablar acerca de Dios, que no se revela a sí mismo en nuestra realidad. Más aún: lo que cuenta de la religión es su significado para nuestra vida práctica. Como el discurso religioso está intrínsecamente ligado al lenguaje religioso, no hay posibilidad de situarse fuera de él para criticarlo o apoyar la religión con base, por ejemplo, en hechos externos.

3) Finalmente, las ideas de Wittgenstein han sido resumidas como «teología para ateos», una comprensión de la religión «desde fuera». Se ha dicho que Wittgenstein concebía la religión como un fenómeno antropológico y lo estudió fenomenológicamente desde la perspectiva de la tercera persona[942].

Reduciendo el alcance de la razón

En su referencia más extensa al pensamiento de Wittgenstein, Ratzinger parece estar en el primer grupo de intérpretes. En su ensayo Fe y filosofía (publicado por vez primera en alemán en 1970) critica a Wittgenstein por reducir el enfoque de la filosofía e implica, aunque no lo dice explícitamente, que este angostamiento cierra la posibilidad de una relación simbiótica entre fe y filosofía. Escribe:

El nombre de Wittgenstein equivale al programa de hacer por fin completamente exacta la filosofía, en cuanto que renuncia a la incontestable pregunta por la realidad y se limita al análisis del lenguaje humano: incluso el intento de iluminar la conciencia aparece ya demasiado lejano. Lo inmediatamente accesible es solo la exteriorización de la conciencia en el lenguaje, cuyas estructuras se esclarecen. Hacer esto puede contribuir sin duda a conseguir nuevas y valiosas adquisiciones. Pero la tarea de la filosofía no está cumplida con esto, porque el hombre ha de seguir viviendo, y ha de llenar su vida con un sentido. No basta con encontrarse colocado en el mundo por un capricho arbitrario. El sentido del hombre se ha de encontrar en su responsabilización ante la realidad[943].

Ratzinger sigue diciendo que «con esto se hace patente algo trascendental: en el momento en que la filosofía está definitivamente a punto de acomodarse al canon de las ciencias exactas, en el que el sistema del pensamiento moderno por tanto se cierra en el último lugar aún abierto, se hace visible que la conclusión del sistema lleva al absurdo»[944]. Y termina señalando que «el hombre que no puede superar, no ya su conciencia, pero ni siquiera su lenguaje, en el fondo ya no puede hablar absolutamente de nada»[945].

En definitiva, Ratzinger concibe la filosofía de Wittgenstein como un ejemplo de lo que llama la «reducción del horizonte de la razón» o la «amputación de la razón». Cita el «triunfantemente sobrio enunciado» con el que Wittgenstein pone fin a su Tractatus logico-philosophicus: «Sobre lo que no se puede hablar, es obligado callar», y argumenta que es solo «aparentemente lógico». Más bien, piensa Ratzinger, «el logos, la razón del hombre, va más lejos que la lógica formal. Para hablar de sí mismo, el hombre ha de hablar precisamente de lo inexpresable. Para que su pensamiento toque la zona de lo auténticamente humano, ha de reflexionar precisamente sobre lo incalculable»[946]. Ratzinger estaba tan poco impresionado por el Tractatus que llegó a decir que Ludwig von Ficker «hizo gala de buen gusto al rechazar la impresión del Tractatus en Der

Brenner, el periódico del que Flicker era editor y que buscaba ser un órgano de servicio a la causa del pensamiento progresista preocupado por la humanidad del hombre»[947]. Y en la nota al pie refiere a tres obras: una de Ludwig von Flicker, una de Ulrich Steinvorth y una de Joseph Möller. Ahí describe el ensayo de Flicker como «una de las mejores valoraciones conjuntas del deseo y de la obra de Wittgenstein»[948].

Ficker sobre Wittgenstein

Flicker comienza su discusión notando que «el trabajo, no demasiado extenso [que llegó a conocerse como Tractatus], emplea también fórmulas de matemáticas avanzadas para clarificar sus pensamientos y contiene un excursus sobre las bases de la aritmética», y supuso para una mente lega como la de Flicker «dificultades difíciles de resolver»[949]. Además, el trabajo tiene una forma tal que «pone al lógico, de entrada, en una camisa de fuerza» y «asume la fisionomía de un intelecto de logros inusuales»[950]. Aun así, y aunque reconoce que su forma «exige bastante a la comprensión del lector», Flicker concluía:

La opinión de los lógicos más eminentes de que la clarificación de una idea filosófica verdadera solo puede alcanzarse dejando de lado todo lo trascendente y sellando cualquier clase de metafísica encontró seguramente en la persona y la disposición intelectual de Wittgenstein una contracorriente latente de dudas y reservas, que para él tenían su origen en una realidad incontrolable más allá de cualquier cosa imaginable, calculable, discutible y, por ello, pertenecientes ya a la zona del ser absolutamente silencioso[951].

De acuerdo con esta interpretación, Wittgenstein no es un positivista común, sino alguien que sufre una enorme angustia existencial acerca de lo

que, filosóficamente hablando, debe hacerse con lo inefable.

Steinvorth sobre Wittgenstein

El artículo de Steinvorth, publicado en la revista Hochland en 1969, adopta la forma de una reseña larga sobre The Philosophy of Wittgenstein de George Pitcher[952]. Steinvorth aplaude a Pitcher por ofrecer una introducción accesible al pensamiento de Wittgenstein, pero critica su comprensión del sentido de la idea wittgensteiniana de juego de lenguaje. Steinvorth acentúa el hecho de que, para Wittgenstein, «el significado de las palabras no está determinado por los objetos a los que se les asignan», sino más bien «al comportamiento que conecta el habla y otras actividades u ocurrencias, es decir, el juego de leguaje determina el significado de las palabras»[953]. Más significativo es, quizá, el hecho de que Steinvorth note que Pitcher «está de acuerdo con Miss Anscombe» cuando «deja claro que el Tractatus no ofrece una epistemología» y no se compromete por tanto a que las proposiciones elementales sean empíricas», como pensaban los positivistas lógicos[954]. Aun así, Steinvorth dice que «Pitcher defiende convincentemente que los hechos representados por proposiciones elementales deben ser observables de acuerdo con las afirmaciones principales del Tractatus y ofrece a los positivistas lógicos el derecho a invocar el Tractatus»[955]. Steinvorth defiende también que los prefacios del Tractatus y de las Investigaciones filosóficas, «a pesar de ser tremendamente interesantes, oscurecen más que revelan el objetivo específico de estas obras», y es solo gracias a que «presentan la naturaleza, el contexto y el desarrollo de las preguntas y problemas que preocupaban a Wittgenstein aun antes de escribir el Tractatus y las Investigaciones lógicas» que podemos explicar la «perplejidad de los infatigables argumentos de Wittgenstein»[956].

Möller sobre Wittgenstein

De los tres autores citados por Ratzinger, Joseph Möller es, quizá, quien ofrece la crítica más apasionada sobre la relación de filosofía y teología en Wittgenstein. Möller comienza su discusión citando el Tractatus: «lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar»[957]. Möller responde a estas afirmaciones con una serie de preguntas retóricas:

¿Acaso puede expresarse solo lo que es categóricamente determinable como no ambiguo? ¿Qué hay del lenguaje y su sentido en la poesía, por ejemplo en Hölderlin y Rilke? ¿Qué con los enunciados de la física, claros en lo que nos dicen, i.e. afirmaciones completamente no ambiguas? En el ámbito de la microfísica, ¿no puede hacerse una pregunta sobre la «realidad» y la «estructura» más allá de la fórmula física? ¿Y qué hay del hombre mismo, el ser humano a quien el arte, la literatura, la música y también —entre otras cosas— la filosofía, buscan aproximarse sin alcanzar nunca a decir «claramente» quién es realmente? [958].

Möller afirma también que en el trabajo del último Wittgenstein las preguntas teológicas se reducen a «juegos de lenguaje», con el resultado de que la teología se convierte en un «extraño entrelazado de afirmaciones sociológico-históricas y preguntas sin sentido»[959]. Con una frase que podría haber sido escrita por el mismo Ratzinger, Möller concluye que «el intento de separar la creencia del pensamiento fracasa. Y fracasa precisamente porque la existencia está determinada por la razón»[960].

La relación intrínseca entre la verdad y el bien

Una segunda crítica de Ratzinger a Wittgenstein puede encontrarse en Fe, verdad y tolerancia. Ahí explica Ratzinger que las cuestiones de lo verdadero y lo bueno no pueden separarse: «si lo verdadero no es ya conocible y no puede diferenciarse de lo no-verdadero, entonces no puede conocerse tampoco el bien: la diferenciación entre el bien y el mal pierde su razón de ser»[961]. Llegado a este punto, Ratzinger añade que ha querido indicar «otra variante más de la negativa que se da a la religión, negativa que esta vez no procede de la historia, sino del pensamiento filosófico: la tesis de Wittgenstein a propósito de nuestro tema» (i.e. la relación entre verdad y libertad)[962]. Y cita dos tesis que, según Elizabeth M. Anscombe, representan las posiciones de Wittgenstein:

1) No se puede afirmar que una religión sea la verdadera. Así se indica, cuando se dice: «Esa proposición religiosa no se parece a una proposición de las ciencias naturales». 2) La fe religiosa se puede comparar con el enamoramiento de una persona, más que con su convicción de que algo sea verdadero o falso[963].

Ratzinger concluye: «en consonancia con esta lógica, Wittgenstein señaló en sus numerosos cuadernos de notas que no tiene importancia alguna para la religión cristiana el que Cristo haya realizado efectivamente algunas de las cosas que se refieren de él, o el que incluso haya existido o no»[964]. A juicio de Ratzinger, esta afirmación suena idéntica a la posición de Bultmann, según la cual, «creer en un solo Dios que sea el Creador del cielo y de la tierra no significa creer que Dios haya creado realmente el cielo y la tierra, sino únicamente que uno se entiende a sí mismo como criatura y que, de este modo, vive una vida más significativa»[965]. Ratzinger tiene poca paciencia con una comprensión del cristianismo que ya no implica la verdad, sino simplemente un mundo fingido. En notas a pie se refiere a dos ensayos de Wittgenstein, Cultura y valor y Sobre la certeza, así como a comentarios de Josef Seifert. Este último escribió:

Para Wittgenstein, el hombre religioso y el hombre no religioso viven, por decirlo así, en dos mundos de juego y se mueven en planos diferentes, sin contradecirse mutuamente […]. En los enunciados religiosos no se diría en el fondo nada, según Wittgenstein, […] exactamente igual que no se dice nada tampoco en un juego de ajedrez o en un juego de damas, fuera de lo que corresponde al juego. Por tanto, la religión no debería interpretarse en forma de proposiciones significativas con pretensiones de enunciar la verdad, sino únicamente de manera antropológica y enteramente subjetiva, como se interpreta de manera puramente personal un juego preferido[966].

Amor, razón y fe

Los debates sobre lo verdadero y lo bueno nunca se encuentran lejos del tema del amor. Por eso, no es una sorpresa que Joseph Ratzinger / Benedicto XVI volviera a la comparación que hace Wittgenstein de la experiencia del creer y la experiencia del enamoramiento en la encíclica Lumen fidei, preparada por él y promulgada bajo el nombre del papa Francisco. Ahí escribe:

Es conocida la manera en que el filósofo Ludwig Wittgenstein explica la conexión entre fe y certeza. Según él, creer sería algo parecido a una experiencia de enamoramiento, entendida como algo subjetivo, que no se puede proponer como verdad válida para todos. En efecto, el hombre moderno cree que la cuestión del amor tiene poco que ver con la verdad. El amor se concibe hoy como una experiencia que pertenece al mundo de los sentimientos volubles y no a la verdad[967].

Habiendo concluido en el ensayo Fe y filosofía que Wittgenstein comprendió mal la filosofía, en la encíclica añade la acusación de que entendió mal también el amor. Así como Joseph Ratzinger / Benedicto XVI

comprende la relación entre amor y razón como simbiótica, también considera la relación entre amor y razón o amor y verdad como simbióticas. En Lumen fidei §27 acepta que el amor «tiene que ver ciertamente con nuestra afectividad», pero sostiene que «solo en cuanto está fundado en la verdad, el amor puede perdurar en el tiempo, superar la fugacidad del instante y permanecer firme para dar consistencia a un camino en común». En otros términos, hay una lógica en el amor, una veritas amoris, de modo que pueda ser un amor verdadero y no mera sentimentalidad.

El mismo principio recorre su encíclica Caritas in veritate. En el §30 encontramos la siguiente afirmación: «No existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor». En Fe, verdad y tolerancia llega aún más lejos, al declarar: «el amor y la razón se aúnan como los auténticos pilares de lo real: la verdadera razón es el amor, y el amor es la verdadera razón. En su unidad son el verdadero fundamento y la meta de todo lo real»[968].

Y así como el amor y la razón deberían converger como «los auténticos pilares de lo real», Ratzinger enfatiza la relación simbiótica entre fe y razón. Aquí sigue a Robert Spaemann, quien considera que la relación entre estas disciplinas es una de purificación mutua. Como escribió Spaemann: «todo concepto especulativo se vuelve intrínsecamente dialéctico tan pronto como se extrae de su contexto natural, tan pronto como pierde su relación con su concepto contrario»[969]. La razón sin la fe o la fe sin la razón generan patologías sociales. Su relación simbiótica comienza a deshilvanarse en el periodo tardo-escolástico. Eventualmente cayó bajo el ataque directo de Martín Lutero y finalmente «estalló» con Immanuel Kant. Ratzinger sigue la trayectoria de Spaemann, su Doktor Vater Gottlieb Söhngen, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar y Josef Pieper, entre otros académicos germanoparlantes del s. XX, para lidiar con la reconstrucción del puente que Kant pensó que había destruido. De manera particular sigue la posición de Pieper, según la cual toda filosofía digna de ese nombre está influida por una tradición sagrada. Como escribió Pieper:

En el momento mismo en que alguien involucrado en filosofía dejara de orientarse a partir de una tradición sagrada, le ocurrirán dos cosas. Primero,

perderá de vista su auténtico objeto, el mundo real y su estructura de significado, y hablará más bien de algo enteramente distinto, a saber, la filosofía y los filósofos. Segundo, habiendo abandonado su legítimo anclaje en una tradición inapreciable, deberá ilegítima y (por lo demás) vanamente encontrar su apoyo en meros hechos transmitidos, en un «material» considerado histórico al azar[970].

Ratzinger se hace eco de Pieper cuando defiende que «no hay ninguna gran filosofía que no viva de escuchar y aceptar una tradición religiosa. Dondequiera que se interrumpe esa referencia, el pensamiento filosófico aridece y se convierte en un mero juego de conceptos»[971].

Conclusión

Hay una disertación doctoral deseando ser escrita sobre la recepción de la obra del último Wittgenstein por biblistas católicos y, más específicamente, sobre la influencia de la tradición británica de filosofía analítica en su teología. Para Ratzinger, sin embargo, debe decirse, según una frase bávara, que un mero juego de conceptos «no es su cerveza», y que es precisamente la idea de la filosofía como un juego de conceptos donde Ratzinger piensa que conduce la filosofía de Wittgenstein. Aunque es claro que no conoce bien algunas de las obras de madurez de Wittgenstein y la reflexión de Anscombe sobre Wittgenstein, el 'Wittgenstein' de Ratzinger es más el del Danubio, de la Viena positivista, que el del Cam y el que sus amigos dominicos británicos construyeron a partir de sus últimas obras. Ratzinger, sin embargo, aprobaría seguramente el hecho de que los amigos dominicos católicos de Wittgenstein se encargaran de que su amigo austriaco recibiera los últimos sacramentos y fuera enterrado de acuerdo con el ritual católico. Este hecho ejemplifica la idea de Ratzinger de que la amistad es necesaria para buscar la verdad. Como declaró Juan Pablo II en el §33 de su encíclica Fides et ratio: «No se ha de olvidar que también la razón necesita ser

sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera»[972].

Tracey Rowland

XIV. Martin Heidegger: Ser y tiempo

En 1927, Martin Heidegger publicó unas palabras que marcarían una generación: «La mencionada pregunta [por el ser] —escribió en Ser y tiempo— está hoy caída en el olvido»[973]. Son palabras que marcan el comienzo del ambicioso proyecto de Heidegger de repensar el Ser como Dasein bajo la primacía de la dimensión temporal, trascendiendo la tradición clásica de la metafísica que él llama «onto-teológica». Hacia 1962 los lineamientos completos de su pensamiento sobre el Dasein estaban ya delineados, en los que el preguntar ahora se realiza en «el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción»[974]. Se puede argumentar que esta perspectiva encuentra su término en su famosa entrevista a Der Spiegel en 1966, una década antes de su muerte, en la que, refiriéndose a la impotencia de la filosofía de cara a los logros totalizantes de la racionalidad científica, señaló crípticamente que «solo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso»[975].

En 1974, dos años antes de su muerte, Joseph Ratzinger, que ocupaba entonces la cátedra de dogmática de la Universidad de Ratisbona, identificó la relación entre ser y tiempo como una pregunta fundamental de la época, refiriéndose «problema de las relaciones entre historia y naturaleza, por la mediación hacia la esencia a través de la historia»[976]. Este «problema», que no duda en llamar «la decisión básica espiritual de nuestro tiempo»[977], alcanza al hombre contemporáneo en sus raíces existenciales con una urgencia particular, forzándolo a enfrentarse a sí mismo nuevamente en su verdad esencia. «¿Existe —preguntaba Ratzinger—, en el cambio de los tiempos históricos, una identidad reconocible del hombre consigo mismo? ¿Existe una ‘naturaleza’ humana? ¿Existe la verdad que, a pesar de mediar históricamente en toda historia, permanece verdadera, porque es verdadera?»[978]. Su respuesta en los años de Ratisbona sobre nuestra conciencia «la distancia, si no ya la contradicción […] entre historia y

naturaleza, entre lo que es histórico en el hombre y lo que forma parte de su esencia»[979], adoptó la forma de una meticulosa reconstrucción antropológica de los fundamentos de la identidad cristiana y su universalidad en referencia a la mediación de la verdad en la tradición, en la que la Iglesia como communio, sacramento y memoria emerge como fuente de la verdad perenne de la fe cristiana[980]. Más fundamental aún que todo esto, en términos de un significado que subsiste en y a lo largo del tiempo, es la creencia calcedónica de Ratzinger en la realidad de la encarnación. Frente a Heidegger, cuyo «dios» es como mucho un eterno signo de interrogación, el de Ratzinger es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob que verdadera y definitivamente se ha dado a sí mismo al hombre en la historia y su hijo Jesucristo. Por ello, la historia para Ratzinger se ha convertido en el lugar de la salvación en un definitivo auto-divulgación de sentido en el Hijo que se revela y da a sí mismo para ser conocidos por todos, sobre todo, en la experiencia, el encuentro y el diálogo[981], hechos posibles por la fe. Dios se ha aparecido: no como gnosis sino como una presencia histórica viva, primero a través de signos históricos encarnados y tipos en el Antiguo Testamento; después, definitivamente, en el Logos encarnado e hipostático, para que encontrar y conocer a Dios signifique la necesidad de existir y experimentar al otro en el tiempo. Con Heidegger, por tanto, Ratzinger está de acuerdo en que el tiempo es esencial, pero precisamente porque Dios se ha dado a sí mismo para ser conocido en el tiempo a través del Hijo encarnado. El ser tiene por ello, necesariamente, la cualidad de un «evento». La diferencia con Heidegger está en que Ratzinger cree que este evento ha acontecido verdaderamente: «la encarnación del Logos es la intervención de la eternidad en el tiempo y del tiempo en la eternidad»[982].

El objetivo de este capítulo es exponer ciertos aspectos esenciales del enfrentamiento de Ratzinger con el pensamiento de Heidegger. Rastrearé las referencias centrales a Heidegger en la oeuvre de Ratzinger que, a la sazón, nos llevarán a un recorrido por algunos de los temas centrales de los textos del filósofo bávaro. Aun si un juicio honesto sobre la influencia de Heidegger en Ratzinger debe admitir que ni una sola vez en su obra publicada (al menos hasta donde conozco) se refiere directamente a un texto de Heidegger, puede sin embargo construirse un argumento convincente de que hay temas fundamentales destacados por el filósofo de Marburgo que preocuparon a Ratzinger a lo largo de toda su carrera teológica, moldeando

su pensamiento de forma distintiva. Surge así una visión notablemente unificada del tratamiento que tiene Ratzinger de Heidegger: una aproximación existencial al sentido que tiene que ver con cuestiones sobre la creencia, el conocimiento, la conversión y sus condiciones, un enfrentamiento multifacético con la relación entre fe y razón situadas dentro de la primacía del misterio de un evento salvífico que eleva a la razón hasta el fin que busca su preguntar y que dispone al individuo en un camino de peregrinaje, discipulado y comunión en el que las más altas verdades del ser son mediadas por una experiencia, un encuentro, un diálogo y una relación con el Señor resucitado en su semblante divino y humano.

Creencia, conversión y decisión

Parece que desde muy pronto se interesó Ratzinger en el carácter «existencial» de la aproximación personificada no solo por Heidegger sino también por Karl Jaspers. Ratzinger recuerda que «me interesaron mucho Heidegger y Jaspers, y el personalismo en su conjunto»[983] cuando estaba en el seminario de Frisinga entre 1945 y 1947. Para cuando publica Introducción al cristianismo en 1968, pueden detectarse con facilidad influencias (sutiles pero perceptibles) de sabor existencial y fenomenológico tomadas de Heidegger. Por ejemplo, Joseph Cong Q. Lam identifica algunos términos y frases empleados por Ratzinger que, en general, puede decirse que proceden de Heidegger: Daseinsort (lugar del ser), Kehre (giro), Wende des Seins (vuelta del ser) y Da-Sein (ser-ahí)[984]. El carácter existencial y fenomenológico del pensamiento de Ratzinger indicado aquí es particularmente evidente en el modo en que lidia con la creencia y sus condiciones esenciales: la creencia como capacidad de confiarse a sí mismo a algo que está más allá del orden de la percepción puede comenzar nuevamente solo mediante una «forma primaria de situarse ante el ser, la existencia, lo propio y todo lo real»[985]. En otras palabras, lo que Ratzinger parece hacer aquí, en términos de ilustrar la posibilidad de la fe en una época que la ha olvidado y ha oscurecido las cosas divinas, es adherirse de cerca al tipo de modelo fenomenológico reminiscente de

Heidegger como paso preliminar para resolver el problema. La noción heideggeriana de «cuidado» (Sorge) está aquí quizá implícita, así como algo análogo a su idea de «serenidad» (Gelassenheit), es decir, un modo reflexivo más profundo de alinearse y estar disponible al Ser por el que algo más allá del orden temporal puede manifestarse. Interesado en explicar el credo de la fe cristiana, es precisamente esta postura inicial de disponibilidad hacia el ser en su ser otorgado lo que provoca lo que Ratzinger llama «cambio de la existencia» sin el cual «no es posible la fe»[986]. Ratzinger describe esto empleando el lenguaje de la Escritura: «voltear atrás» y «con-versión», como condiciones necesarias para que el hombre se abra a sí mismo a la posibilidad de algo más allá de lo que puede verse. En este sentido, creer es siempre para Ratzinger una «decisión», un tipo existencial de estar en pro del misterio, podríamos decir, una «decisión que afectaba a lo profundo de la existencia, un cambio continuo del ser humano al que solo se puede llegar mediante una resolución firme»[987].

Heidegger reaparece significativamente unas páginas más adelante cuando Ratzinger explica la transición de la decisión antropológica a la teológica para creer. Ratzinger explica que el credo de la fe «se podría traducir así: ‘yo paso a…; yo acepto’», lo que significa «un movimiento de toda la existencia humana». Y nuevamente canaliza a Heidegger para explicar el proceso: «con palabras de Heidegger podemos afirmar que la fe es un ‘viraje’ de todo el hombre que estructura permanentemente la existencia posterior»[988].

Creencia y fe

Aunque empiezan a aparecer perspectivas más críticas en torno a la indicación de Ratzinger de que la creencia requiere el horizonte de la fe si ha de descubrir su verdadera grandeza, esto no debe interpretarse como una forma de devaluar la aproximación delineada arriba sino de expandirla. Sin embargo, comienzan aquí a surgir divergencias significativas simplemente sobre la base de que Ratzinger cree firmemente en la encarnación y critica a

Heidegger en tanto él no pudo seguir este camino. En Teoría de los principios teológicos nota las limitaciones que acompañan al mantenerse en el horizonte del puro Ser, tomando como axiomático que la dimensión de la fe corresponde a un misterio exterior al hombre que lo compele a responder en «obediencia y fe» a lo absoluto: «Y la salvación no procede solo del interior —dice Ratzinger, aludiendo quizá a la idea heideggeriana de ‘autenticidad’, Eigentlichkeit—, porque justamente ese interior puede ser convulsivo, despótico, egoísta, malo»[989]. La autenticidad auténtica supone más bien confiarse a sí mismo al absolutamente Otro; es por tanto «mirar fuera de uno mismo y hacia el Dios que nos llama» lo que es más esencial. «El hombre está orientado —explica Ratzinger— no hacia las profundidades más íntimas de su propio ser, sino hacia el Dios que viene a Él desde fuera, al Tú que se revela a sí mismo y, al hacerlo, lo redime». Se sigue entonces que, en tanto Ratzinger cree en el evento de Cristo, también puede creer en una clase especial de «certeza» que trae consigo el don de la fe en que Cristo que «obra por medio del amor» (Gal 5,6), una certeza cuyo carácter esencial no consiste en la posesión de la verdad por parte del hombre, sino en la posesión del hombre por parte de la verdad, vitalmente asentada en el amor a Cristo dado al hombre. En consecuencia, el hombre ya no puede definir su existencia adecuadamente simplemente esperando, pensando o cuestionando, aun dentro de la mencionada hermenéutica de la «decisión», para la creencia a nivel existencial. Enfrentándose críticamente con la noción heideggeriana de «condición de arrojado» (Geworfenheit)[990], Ratzinger se refiere al modo en que la existencia iluminada por Cristo expone una idea y un amor que me precede y rodea: «Él me amó primero, antes de que yo mismo fuese capaz de amar. Fui creado solo porque ya me conocía y me amaba. Así que no he sido lanzado al mundo por azar, como dice Heidegger, ni me veo obligado a advertir que voy nadando por ese océano, sino que me precede un conocimiento, una idea y un amor que constituyen el fundamento de mi existencia»[991]. Si esto está presente como verdad ontológica de mi ser, solo puede ser evocado y percibido en su plenitud a la luz de la fe, que para Ratzinger no puede acordonarse fuera de lo que constituye el conocimiento esencial que el hombre tiene de sí mismo. La creencia que viene de la fe «certeza de que Dios se nos ha mostrado y que nos ha abierto la mirada hacia la verdad misma»[992].

Fe como tradición y comunión

Si el Hijo encarnado del Dios Trino se ha dado verdaderamente a sí mismo al hombre, entonces este debe ser el punto en el que la creencia emprenda un camino señaladamente cristológico más allá de Heidegger. La primacía de la medida cristológica de la creencia —la fe— viene indicada por la afirmación de Ratzinger de que el camino a Dios «no sucede gracias a nuestra propia reflexión, sino al hecho de que crecemos en un medio religioso, que se sabe sustentado y mantenido por Dios y que por ello me pone también a mí en relación con Él»[993]. Véase de nuevo el énfasis en que la salvación no puede venir solo por vía del pensamiento y la interrogación o por una actitud puramente meditativa en relación al Ser. Junto a la primacía del encuentro y el evento en su pensamiento hay una reconstrucción meticulosa de la identidad cristiana vis-à-vis el symbolon bautismal como respuesta al problema de la historia y la ontología. En el bautismo se hallan las coordenadas esenciales del amor que arraiga y estructura el ser del hombre a través del tiempo, liberándolo de la prisión de un cuestionar incesante siempre en riesgo de caer en el racionalismo y el narcisismo[994]. El sacramento del bautismo nos capacita para un genuino acto de creer (el credo de la fe) en el Dios Trino que en Jesucristo ha actuado de manera definitiva por el hombre en la historia. El bautismo emplaza a su recipiente en la comunión que es la Iglesia, «el lugar de la fe», la «memoria Ecclesiae»[995], el locus que da unidad al contenido de la fe y que según ello sitúa esta fe a través del tiempo[996]. Es una forma de la fe como «camino» y «discipulado» que sumerge al discípulo en el misterio de Dios como hijos en el Hijo por el bautismo. Lo mediado por encima de todo en la fe preservada y atesorada por la Iglesia, entonces, es el encuentro encarnado con una persona dentro de la historia y la comunión, un intercambio y «fusión» de existencias que encuentra su fuente y unidad en la liturgia eucarística[997]. La fe como «tradición» y «comunión» (y por eso como encuentro, diálogo y relación cristocéntricos[998]) emerge entonces de un modo esencial en la respuesta de Ratzinger al problema de la historia[999]: no cualquier tradición y comunidad, por supuesto, sino la tradición bíblica y eclesiástica y la comunidad que encuentra su vida en el misterio del Hijo encarnado e hipostático.

La peregrinación como respuesta a la onto-teología

Estas enérgicas afirmaciones sobre la fe deben ser confrontadas, específicamente, en cuanto a sus implicaciones para la validez remanente de la razón, ya sea por sí misma o dentro de la hermenéutica de la fe. ¿Pues no es cierto que la fe, podría preguntar un heideggeriano, con su clara pretensión a la totalidad arriba indicada, violenta el preguntar en tanto acto de entregarse uno mismo al misterio? ¿No es la fe una continuación de esa inclinación al dominio que Heidegger identifica en el espíritu de la metafísica griega? Ratzinger no desdeña en absoluto esta clase preguntas. En un discurso de 2001 les atribuye lo que sigue a Heidegger tanto como a Jaspers: «Ellos dicen: La fe excluye la filosofía, el real investigar y la búsqueda de las realidades últimas, pues cree saber ya todo eso. Con su certeza no deja espacio para el cuestionar»[1000]. En una suerte de giro de las famosas palabras de Kant, Heidegger niega la fe para dejar espacio al preguntar. Claramente, desde cualquier medida convencional, para Heidegger la fe y la razón deben mantenerse categóricamente separadas, con una prioridad absoluta para la última: «Lo incondicional de la fe y el carácter problemático del pensamiento son dos ámbitos abismalmente distintos»[1001]; «la teología es una ciencia positiva y como tal es absolutamente distinta a la filosofía»[1002]. Para Heidegger, la fe es propiamente ella misma solo cuando prescinde de la pretensión de responder a las preguntas que pertenecen a la filosofía; por su parte, la filosofía es propiamente ella misma, según hemos visto, bajo la forma del preguntar: un tipo primario de preguntar que la fe no puede ambicionar contestar.

La respuesta de Ratzinger a este problema comienza con una clarificación ulterior de la naturaleza de la fe. Tal como hizo en Introducción al cristianismo, reitera (unos 33 años después) que la fe es «decisión», «determinación» y tomar una posición, mantenerse firme en lo que se espera como condición necesaria para evitar «el eterno estar abierto y mantenerse-abierto hacia todas partes»[1003]. Apoyado en la aproximación

agustiniana a la fe de santo Tomás, también distingue críticamente el conocimiento adquirido por la fe del conocimiento ganado por la «ciencia». En este último, «la evidencia de la cosa nos empuja al asentimiento con necesidad interna. El entendimiento como tal provoca el ‘sí, así es’»[1004], es decir, la verdad de la ciencia llega a su conclusión por la evidencia lógica de sus premisas. En contraste, piensa Ratzinger, el acto de asentimiento de la fe es de una naturaleza distinta: aquí, el conocimiento se genera «no por evidencia, que concluye el dinamismo reflexivo, sino por un acto de la voluntad, en el que el movimiento reflexivo permanece abierto y en camino»[1005]. La «voluntad», aclara Ratzinger haciéndose eco de Pascal, debe entenderse como algo más cercano «al corazón»[1006], una clase de órgano afectivo de comprehensión por el cual el hombre queda capacitado para consentir a un orden de conocimiento distinto. La diferencia está en que el conocimiento generado por la voluntad-corazón pertenece más a un orden interior de intuición y diálogo, una apropiación afectiva de lo real por una sym-patheía con lo que se percibe, y esto, piensa Ratzinger, culmina en algo distinto a la estasis e instrumentalidad que produce el conocimiento científico. El efecto es que trae al sujeto a un diálogo con más que a la posesión del misterio encontrado; se lleva al hombre a una «vía» de conocimiento, de forma que «el pensamiento continúa en peregrinaje»[1007]. De este modo, el conocimiento propio de la fe no puede pretender cerrar el cuestionar de la razón, sino situarlo en un nuevo contexto donde el viaje puede seguir nuevamente. «Cierto que la inquietud del pensamiento, que nunca alcanza totalmente la superioridad de la palabra de Dios, puede apartarnos de la fe; esto podemos verlo. Pero esa misma inquietud puede resultar fructífera, sobre todo, para introducirnos en la peregrinación del pensamiento hacia Dios»[1008].

Ratzinger parece querer asegurar a Heidegger que la fe no necesita de un cierre absoluto o la inhibición del preguntar, sino que la fe, en su núcleo más íntimo, no pertenece a un modo monolítico o a-histórico de verdad. La novedad de la fe no está en que clausure el preguntar, sino en que sitúa al interlocutor en condición de una creencia por la cual puede comenzarse una forma más profunda del preguntar. Es en este punto en donde Ratzinger señala el carácter histórico del diálogo de Dios con el hombre, y aquí se hacen pertinentes algunos aspectos de su teología de la revelación[1009]. El lenguaje de Dios al hombre, en el que se revela a sí mismo a la luz de la fe,

no consiste solo en proposiciones doctrinales o estructuras eclesiales —como si no fueran ellas mismas productos de la historia y estuvieran sujetas al juicio de la tradición—; más bien, en el misterio de la fe como peregrinación, lo que se otorga para ser conocido tiene lugar en la historia y es siempre de carácter dialógico: un diálogo entre el Dios infinito y absoluto que habla y la creatura finita y limitada que responde, ya sea con o sin una fidelidad completa. En esta perspectiva Ratzinger insiste en «el peregrinaje nunca terminado de la fe hacia Cristo», la Palabra de Dios está siempre ante nosotros y nuestro pensar. La fe abre un horizonte de verdad que nunca termina, un intercambio entre Dios y el hombre que ninguna era de la fe puede por sí misma aspirar a completar. «Quien trata la historia de la teología observa que la sospecha de Heidegger y Jaspers es infundada. El pre-saber de la fe no aplasta el pensamiento; permanece ‘ex aequo’, es decir, solo ahora es correctamente desafiado e implantado en una inquietud que es fructífera»[1010].

Filosofía cristiana

Un énfasis ligeramente distinto, sin embargo, puede verse en la respuesta a Heidegger y Jaspers que Ratzinger formula en el contexto de una discusión en Naturaleza y misión de la teología, publicado por vez primera en 1993. Aquí Ratzinger atribuye a Heidegger lo que sigue: «la filosofía es, según su esencia, preguntar. Quien piensa tener ya la respuesta, no puede filosofar más. La pregunta filosófica es teológicamente una necedad y, consecuentemente, la filosofía cristiana una contradicción en sí misma: un ‘hierro de madera’»[1011]. Puede que Ratzinger esté pensando aquí (¡aunque no la cite!) la afirmación bien conocida de Heidegger que la ‘filosofía cristiana’ es una contradicción en los términos: «¿Se decidirá algún día la teología cristiana a tomarse en serio la palabra de los apóstoles y con ello también la concepción de la filosofía como locura?»[1012]. Si en la sección anterior vimos la certeza de Ratzinger de que la fe no necesita clausurar absolutamente el misterio, aquí su réplica a Heidegger es doble: primero, la razón es capaz de más que solo el preguntar, es decir, tiene una genuina

capacidad metafísica; pero, en segundo lugar, la razón necesita del estímulo y la clarificación provistas por la fe si ha de descubrir el auténtico alcance de su rango metafísico. Sobre esto último comienza señalando que las mayores expresiones de pensamiento filosófico siempre han estado conectadas vitalmente a la conciencia religiosa. «Desde Platón —argumenta Ratzinger— la filosofía vivió siempre del diálogo crítico con la gran tradición religiosa»[1013]. En otros términos, y como afirma en otros lugares, no hay algo así como «razón pura»: «en la práctica no hay ninguna evidencia racional pura e independiente de la historia. La razón moral y metafísica solo es eficaz en un contexto histórico»[1014]. «Su propio rango permaneció siempre vinculado al de las tradiciones, a partir de las cuales se ha esforzado por alcanzar la verdad. Donde ella interrumpe este diálogo, llega muy pronto a su propio agotamiento como filosofía»[1015]. Estas afirmaciones pertenecen a la dinámica social y cultural de la tradición per se, pero para Ratzinger es sobre todo una por encima de todas las otras la que se relaciona al modo en que la religión da forma al pensamiento: es aquí donde la fe hace su regreso como aquello que Ratzinger entiende ser la característica que anima la mejor clase de preguntar filosófico. «El instrumento histórico de la fe puede liberar de nuevo a la razón como tal, de suerte que la razón —encaminada por la fe— pueda volver a ver por sí misma»[1016]. Frente a esto, «una razón estrictamente autónoma, que no quiere saber nada de la fe, para tirar —como quien dice— de sus propios cabellos y querer salir así de la ciénaga de las incertidumbres en que ha caído, difícilmente logrará al final lo que se propone. Porque la razón humana no es autónoma, ni mucho menos»[1017].

La historia de la salvación y el problema de la metafísica

Heidegger y Jaspers incitan también en Ratzinger una especificación ulterior sobre la razón qua razón: cuando no se la tiene ante estándares de pureza positivista y una autonomía divorciada de la fe, permanece capaz de cosas grandes. Su compromiso con la hondura metafísica de la razón se hace aquí visible. En estos términos, su respuesta es la afirmación de que la

razón posee una entereza y un potencial que no pueden ser clausurados desde la perspectiva de las limitaciones necesariamente impuestas por mediación de lo histórico. Deberíamos aclarar desde el principio que el contexto de esta cuestión tiene implicaciones teológicas específicas más allá de Heidegger y la referencia que hace Ratzinger a la reducción de la razón al preguntar de su compatriota es solo un microcosmos de su más amplio proyecto de tratar el debate teológico del s. XX sobre las cuestiones de la salvación vis-à-vis la historia, la metafísica y la escatología. Así, en Naturaleza y misión de la teología, su respuesta a Heidegger se construye gradualmente a partir de un tratamiento sobre la trayectoria específicamente anti-helenista en la historia de la teología de Lutero a Barth, en la que la razón termina por ser considerada «expresión del hombre que no sabe de la gracia y busca construir por sí mismo su sabiduría y su justicia»[1018]. Como explica en otro pasaje, en el s. XX el anti-helenismo llegó a convertirse en el problema de la época como forma de un cuestionamiento radical sobre la adopción que hizo el cristianismo de la filosofía griega[1019]. En términos de debates específicos en la teología acerca de cuestiones sobre la revelación y el modo en que Dios se dirige al hombre en la historia, Ratzinger describe la primera fase (protestante) del debate de este modo: «la antítesis entre historia de la salvación y metafísica es sustituida ahora por la que se daría entre historia de la salvación y escatología, una antítesis que se fundamenta en una valoración del fenómeno ‘historia de la salvación’ totalmente opuesta a la anterior»[1020]. Un efecto de este radical giro contemporáneo contra la metafísica y a favor del puro actualismo del evento, recuerda Ratzinger, fue la reacción de Rudolph Bultmann, quien terminó trascendiendo ambos, el evento y la ontología, en favor de un énfasis en la palabra entendida en términos existenciales y escatológicos y alcanzando entonces una nueva «antítesis entre historia de la salvación y escatología»[1021]. Ratzinger señala en distintos lugares una influencia de Heidegger en Bultmann en este sentido[1022]. Al estudiar las aproximaciones católicas a la cuestión, Heidegger aparece muy brevemente en la caracterización que hace Ratzinger de los intentos de pensadores católicos para ofrecer un acercamiento entre la visión teológica más ontológica de santo Tomás y el nuevo énfasis en la historia de la salvación como un modo esencial de verdad teológica. «La interpretación filosófica del tomismo había intentado ya, desde fechas muy tempranas, lanzar un puente de unión entre el tomismo y Heidegger» por vía de la reducción escatológico-

existencial de Bultmann[1023]. En sus Principios, Ratzinger responde tanto a la vía ontológica como a la existencial-ontológica a la acción creativa de Dios en la historia a partir de la aseveración de que tanto el concepto griego de Dios como «ser puro, sin cambio ni modificación y que, por tanto, no actúa de ninguna manera» como «la concepción meraente existencial del mensaje» en la que todo termina reducido a una mentalidad «para mí» son finalmente inadecuadas[1024]. En cambio, retomando la afirmación de Calcedonia sobre Jesús como Dios, Ratzinger argumenta que el «es» no es solo «una afirmación ontológica» tal que el núcleo del cristianismo deba entonces girar alrededor de la metafísica, sino que «el 'es' de Calcedonia incluye en sí un acontecimiento: la encarnación de Dios»[1025].

La grandeza de la razón

La decisión teológica de Ratzinger a favor de «la preeminencia de la historia sobre la metafísica», sin embargo, en la que Dios no es solo aquel que es intemporal sino alguien que está por encima del tiempo, cuya existencia nos es conocida solo a través de su acción, no debería tomarse en el sentido en que lo haría un heideggeriano. Una nota a pie —evidentemente añadida tiempo después a los Principios— indica el deseo de Ratzinger de clarificar que su énfasis en el histórico «prae a la acción de Dios»[1026] no implica la «superación» de la metafísica, para emplear el lenguaje de aquellos que ven favorablemente la Destruktion de la metafísica de Heidegger. Contra ello Ratzinger alude al «la imposibilidad de sustituir lo ontológico, en su importancia absolutamente primordial y, por ende, en la metafísica como base de toda historia»[1027]. Tocando el primer artículo del Credo, añade que «la fe cristiana incluye en sí, desde un punto de vista teológico, el carácter fundamental de las afirmaciones ontológicas y la imposibilidad de renunciar a lo metafísico, es decir, de renunciar al Dios creador que antecede a todo ser y a todo devenir»[1028]. Con esto, la pieza final del rompecabezas en el largo enfrentamiento de Ratzinger con los temas heideggerianos aparece por fin completamente a la vista, tal como puede apreciarse en su enfática afirmación de la contribución esencial del

«espíritu griego» a la fe y la razón. En cierto sentido esto llegó a su culmen en su discurso de Ratisbona en 2006, una suerte de testamento académico en términos de su visión sobre la fe y la razón en la que, contra toda forma de nominalismo, voluntarismo, racionalismo y reduccionismo cientificista de la razón, reafirma que «la fe bíblica, durante la época helenística, salía desde sí misma al encuentro de lo mejor del pensamiento griego, hasta llegar a un contacto recíproco que después tuvo lugar especialmente en la literatura sapiencial tardía»[1029].

Ratzinger rechaza de forma inequívoca las actitudes anti-helenísticas que consideran la filosofía griega como una mera inculturación histórica, llamando a esta interpretación «falsa», «tosca» y «carente de precisión». Contra ella señala que «el Nuevo Testamento fue escrito en griego e implica el contacto con el espíritu griego, un contacto que había madurado en el desarrollo precedente del Antiguo Testamento», y sostiene que «las opciones fundamentales que atañen precisamente a la relación entre la fe y la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma, y son un desarrollo acorde con su propia naturaleza».

Concretamente, en un texto tres años anterior a la conferencia de Ratisbona, Ratzinger indica cuán esencial es la filosofía griega en términos de la clarificación histórica de la doctrina cristológica y trinitaria: «las grandes decisiones fundamentales de los antiguos concilios —escribe—, que cristalizaron en los credos o confesiones de fe, no tuercen la fe convirtiéndola en una teoría filosófica, sino que dan forma verbal a dos constantes esenciales de la fe bíblica»[1030]. Ellas «propugnan el realismo de la fe bíblica» y así previenen «una interpretación puramente simbólica y mitológica», mientras que «propugnan la racionalidad de la fe bíblica, que sobrepasa, sí, lo propio de la razón y de sus posibles ‘experiencias’, pero apelan, no obstante, a la razón y se presentan con la exigencia de enunciar la verdad»[1031].

Para ilustrar esta afirmación, Ratzinger usa el ejemplo de la descripción nicena del Hijo como homoousios con el Padre, que clarificia que la «la palabra ‘Hijo’ no debe entenderse en sentido poético y alegórico (mitológico, simbólico), sino en sentido plenamente realista. Jesús es realmente el Hijo; no se trata solo de una forma de hablar. Se defiende el

realismo de la fe bíblica, nada más; se propugna la seriedad del suceso, del nuevo acontecer que llega desde fuera»[1032]. Lo que sigue siendo importante de la filosofía griega, para Ratzinger, es entonces que busca una verdad que es algo más que apariencia, opinión o mito: nos refiere más bien a la posibilidad de un orden de la realidad que trasciende la mera temporalidad del ser y el tiempo.

Volviendo a la afirmación en el texto que dio inicio a esta conversación, vemos que su respuesta específica a Heidegger (y Jaspers) queda expresada así: «no se puede excluir de la cuestión filosófica la pregunta metafísica, degradándola a un vestigio helenístico. Donde ya no se plantea la pregunta por el origen y el fin del todo, se abandona lo propio del mismo preguntar filosófico»[1033]. Esta respuesta acentúa el modo en que el preguntar filosófico nos impele a buscar la verdad de las cosas; su grandeza reside no tanto en su habilidad para responder las cuestiones profundas que aviva sino en un preguntar que nos despierta urgentemente al misterio de la existencia. Así, el preguntar no puede dejar de lado esta orientación a lo absoluto sin estrechar su enfoque, como es el caso de las ciencias «exactas»[1034]: «un filósofo que realmente llega a lo fundamental no puede librarse nunca del aguijón de la pregunta acerca de Dios, de la pregunta acerca del fundamento y fin del ser como tal»[1035]. No podemos, continúa Ratzinger, «comenzar a callar sobre aquello de lo que no podemos hablar pues entonces silenciaríamos lo propio de nuestro ser»[1036]. Al llegar a la conclusión de sus reflexiones, vuelve a la relación entre fe y razón, nuevamente defendiendo la fe como posibilidad de verdadera grandeza de la razón, que la previene de convertirse en mera «gnosis» pero afirmando también la necesidad que tiene la fe de la filosofía:

la fe no amenaza a la filosofía, sino que la defiende contra la pretensión totalitaria de la gnosis. Defiende a la filosofía pues necesita de ella. La necesita porque necesita del hombre que pregunta y busca; su obstáculo no es el preguntar, sino el cerrarse que ya no quiere preguntar y considera a la verdad como no alcanzable o no digna de esfuerzo. La fe no destruye la filosofía, la defiende. Solo cuando hace esto permanece fiel a sí misma[1037].

Conclusión

En último término, el enfrentamiento de Ratzinger con Heidegger quizá quede mejor enmarcado viendo qué queda para el primero como medida definitiva de la verdad histórica y ontológica del hombre. Para Ratzinger, «tanto la fenomenología como los análisis existenciales, por muy provechosos que sean, no bastan para la cristología. No son suficientemente profundos porque dejan intacto el terreno del auténtico ser»[1038]. Lo mismo puede decirse de la metafísica qua metafísica. El «ser real» —es decir, según Ratzinger, la existencia humana que ha llegado a sí misma tras ir más allá de sí misma en el camino de la creencia, la conversión y la razón que se encuentra a sí misma mediante la fe—, no puede encontrarse sino en la definitiva e histórica coincidencia entre el hombre y Dios en Jesucristo, quien «sin confusión, cambio, división o separación», como lo expresó Calcedonia, «es quien se ha movido más allá de sí mismo y, por ello, el hombre que se ha alcanzado verdaderamente a sí mismo»[1039]. En este hombre se retienen todas las tensiones del Ser y el tiempo, la fe y la razón, la creencia y la conversión dentro de la reciprocidad sin mezcla del ser humano y divino unidos en el misterio de la Palabra hecha Carne. Es por ello que Ratzinger ha dicho que «Calcedonia, que dio la formulación eclesiástica definitiva de la filiación divina de Jesús, sigue siendo para la predicación y para la piedad el punto cardinal decisivo»[1040]. Interesado por evitar «cierto paralelismo de las dos naturalezas de Cristo»[1041] que piensa que permanece si Calcedonia no se interpreta de un modo más «espiritual» en lo términos evocados por el tercer Concilio de Constantinopla, Ratzinger hablaba en 1981 de la unión de naturaleza en Cristo en términos de un «residir mutuo» hecho posible en la conformidad de la voluntad humana de Cristo con la Voluntad del Padre. En este momento definitivo de la Escritura —«pero que no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mc 14,36)—, dice Ratzinger, «la voluntad humana de Jesús se integra en la voluntad del Hijo. Y en tanto lo hace, recibe su identidad, es decir, el perfecto subordinarse del Yo al Tú»[1042]. Y expresado «desde el otro lado», Ratzinger lo formula de esta forma: «el Logos se humilla de tal manera a sí mismo

que adopta la voluntad de un hombre como suya propia y se dirige al Padre con el Yo de este ser humano; transfiere su propio Yo a este hombre y transforma así el lenguaje humano a la Palabra eterna, a su bendito 'Sí, Padre'. Al impartir su propio Yo, su propia identidad, a este ser humano, lo libera, lo redime, lo hace Dios». Es por ello en el misterio de esta plegaria, del Logos que asume nuestra respuesta humana, que nuestro ser y nuestro tiempo, nuestra fe y nuestra razón, nuestra creencia y nuestra conversión pueden encontrar su resolución en el misterio de la remoción de Cristo a la divinidad. Las acusaciones de «onto-teología» suenan extremadamente huecas aquí, al menos para quien descubre la oración como respuesta a su existencia.

Lo importante para Ratzinger, entonces, es si la temporalidad del ser, concretada nuevamente en cada acto de la libertad humana, puede responder a la oración de Cristo. En 1977, muy brevemente, Ratzinger se refirió a la afirmación de Heidegger de que «solo un dios puede salvarnos». Recordando su frase de que la única posibilidad que le queda a la humanidad es «preparar el terreno para la aparición del dios», Ratzinger declara que esta es una intuición genuina[1043]. Este estar pronto a esperar —dice—, es él mismo transformativo. El mundo es diferente, dependiendo de si despierta a esta prontitud o la rehúye. Sin embargo, al indicar los términos de su separación de la vigilancia de Heidegger a la pregunta por el ser, Ratzinger continúa: «La preparación, a su vez, es distinta, dependiendo de si espera ante un abismo o si avanza para conocer a Aquel a quien encuentra en sus signos de manera que precisamente entre la ruina de sus propias posibilidades adquiere la certeza de su cercanía». En el misterio de la Palabra hecha Carne, al llevar a la humanidad a la divinidad por vía de la oración de Jesucristo, todas las preguntas sobre el Ser y el tiempo encuentran su denouement: «la encarnación del Logos es la comunicación de la eternidad con el tiempo y del tiempo con la eternidad»[1044].

Conor Sweeney

XV. Edith Stein: Razonabilidad de la fe

La fe es algo razonable con relación a algo real; un objetivo vital de Benedicto XVI ha sido defender la fe de la Iglesia de todas partes (desde el punto de vista filosófico, teológico, religioso, ideológico o cultural), así como compartir esa fe, ese precioso regalo, con el mundo: renovándola entre los fieles, explicándola a los ateos y agnósticos, ofreciéndola a quienes están en busca del sentido y la verdad. Al inicio de su trabajo como teólogo el proyecto puede verse fácilmente en su esfuerzo por sobreponerse a la sofocante asfixia en que la neoescolástica tenía sumida a la teología católica. Ratzinger quería abrir un camino para el encuentro y la subsiguiente relación con la persona viva de Jesucristo, una persona divina en dos naturalezas. Por sus labores fue etiquetado (y se consideraba de hecho a sí mismo) como un progresista[1045]. Oficialmente, su labor comenzó de manera oficial con el Vaticano II a través de sus contribuciones como peritus o ayudante del cardenal Frings, líder de la delegación alemana en el concilio, en una época en la que el Rin fluía hacia el Tíber (específicamente, en su trabajo sobre Dei Verbum[1046]).

Hacia el final de su pontificado, Benedicto XVI dio inicio al Año de la fe (octubre 2012-noviembre 2013), cuyo propósito fue facilitar el redescubrimiento de la fe y la renovación de su transmisión. Sus declaraciones durante el Año de la fe fueron un sumario de su continuo trabajo pastoral y teológica: lo implícito se explicita de modo no exhaustivo.

Intentando elucidar algunos aspectos importantes de las clarificaciones que hace Benedicto XVI sobre la naturaleza de la fe en el Año de la fe, trataré aquí de su relación con la obra de Edith Stein. Podemos hablar de un corpus de afirmaciones sistémico en la medida en que estamos ante un tratamiento completo y coherente dedicado a la cuestión, no porque agote su propio pensamiento sobre la fe o el de la Iglesia[1047]. Dada la importancia que Ratzinger vio en el trabajo de Stein sobre sus propios estudios de la fe y la

razón, parece apropiado leer los textos de Benedicto XVI a la luz de los de Stein, en particular dados los puntos de intersección en sus vidas. Ambos tradujeron a Tomás de Aquino al alemán en tiempos en los que estaba solo disponible en latín. Ratzinger era prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe cuando Edith Stein fue canonizada en 1998 y después declarada co-patrona de Europa en 1999, así como cuando Fides et ratio (1998) fue promulgada por Juan Pablo II: una encíclica que la incluía en la lista de pensadores modernos cuya «decidida búsqueda» demuestra la «fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios»[1048].

En lo que sigue consideraré las declaraciones y escritos de Benedicto XVI en el Año de la fe junto a dos artículos de Edith Stein incluidos en el volumen Conocimiento y fe[1049]. Me enfocaré de manera particular en la carta apostólica de inicio del Año de la fe, la catequesis de Benedicto XVI sobre la fe durante las audiencias de los miércoles ese año, y la encíclica Lumen fidei, promulgada en la solemnidad de san Pedro y san Pablo, el 29 de junio de 2013, 62º aniversario de la ordenación sacerdotal de Ratzinger. Francisco reconoce en la introducción que la encíclica es, esencialmente, labor de su predecesor Benedicto XVI, afirma que «pretende sumarse a lo que el papa Benedicto XVI ha escrito en sus encíclicas sobre la caridad y la esperanza», y que él, Francisco, tomó el primer borrador prácticamente completado, «añadiendo al texto algunas aportaciones»[1050].

El primero de los dos artículos de Stein trata sobre la fe en relación a la filosofía de Tomás de Aquino y Edmund Husserl. El segundo discute el modo de conocer a Dios de cara a la teología simbólica de Dioniso Areopagita. Subrayaré algunos aspectos de la fe que emergen de estas consideraciones paralelas. Se trata de principios a la base del método histórico-teológico y apuntan al modo en que el trabajo de Benedicto y Stein sobre la fe puede continuar desarrollándose en conjunto para alcanzar sus metas originales.

Al situar lado a lado sus perspectivas bíblicas, filosóficas y teológicas, aparecen —por decirlo de algún modo— varias capas de las que surge un efecto caleidoscópico que ilumina las múltiples dimensiones de la fe. Al acercarnos al trabajo de Benedicto y Stein, un papa-teólogo que trataba de forma regular con el mundo moderno y una filósofa moderna

(fenomenóloga) que más tarde se convirtió al catolicismo y entró a la vida religiosa como monja, se perfila una plétora de avenidas para seguir explorando la naturaleza de la fe y «las insondables riquezas de este misterio»[1051]. Nos encontramos ante exposiciones complementarias: Stein provee fundamentos filosóficos explícitos para los asertos teológicos de Benedicto, que refuerzan vis-à-vis las filosofías modernas de las que Dios está mayormente ausente. Por su parte, Benedicto provee los fundamentos bíblicos y teológicos a la unión de Stein entre filosofía medieval y moderna que personaliza el encuentro anunciado por la fe y concretado en la expresión del testimonio de las figuras de la historia de la salvación y la tradición de la Iglesia.

Benedicto XVI y la fe como puerta a la comunión con Dios

El contexto inmediato en el que Benedicto declara el Año de la fe tiene un dimensión doble. Al considerar al cristianismo en relación con otras culturas y religiones, Ratzinger había notado que la ampliación del concepto de religión para referirse a la relación del hombre con lo trascendente, acaecida en la segunda mitad del s. XX, había causado confusión, también para el cristianismo[1052]. Más todavía: aunque la fe cristiana se expresa a sí misma por vía de la religión, no es intercambiable sin más con el concepto de religión. A la vista de los cambios ocurridos, surgidos a partir de los diálogos entre cultura y religiones y en los desarrollos de la filosofía de la religión, Ratzinger sostiene que los conceptos de fe y religión, por separado, requieren una renovada consideración para clarificar su sentido e identificar el modo en que refieren uno al otro. No todas las religiones tienen una fe y, aun cuando la tienen, la fe significa cosas diferentes para las distintas religiones. Ratzinger nota que Tomás de Aquino designó a la religión como una subdivisión de la virtud de la justicia, distinta por ello de la «virtud infusa de la fe». Para facilitar una mejor comprensión de la teología de las religiones, y para evitar la posible confusión surgida del uso intercambiable de estos dos conceptos en el

diálogo entre culturas y religiones del mundo, Ratzinger aboga por «aclarar con precisión los conceptos de religión y fe»[1053].

Estas observaciones se entrecruzan con la crisis que vio dentro del propio cristianismo en general y la interpretación bíblica en particular. Su argumento es que el método histórico-crítico, central en las aproximaciones modernas de interpretación bíblica, confundió la filosofía (una filosofía que determina a priori que el testimonio evangélico no era o no podía ser lo que de hecho sucedió) con la historia[1054]. Una filosofía de este tipo secciona al Jesús histórico del Jesús de los Evangelios, el de la fe. De ahí la pregunta en Jesús de Nazaret sobre qué sentido puede tener la fe si no se relaciona directamente con el Jesús real, histórico. Frente a ello, y apoyado en una hermenéutica de la fe, Ratzinger confía en que los Evangelios nos presentan al verdadero Jesús histórico[1055]. Comprendió así que la crisis de la interpretación bíblica no fue ni una crisis ni una filosofía ni una historiografía sino, en último término, una crisis de fe (sin dejar de lado la crisis auténtica que aquejaba a estas disciplinas). De ahí la perentoria necesidad que tiene Benedicto en tratar sobre la crisis de fe en el Año de la fe.

Antes de tratar el pensamiento de Benedicto sobre la fe se ha de considerar el modo de comprender sus obras magisteriales de cara a sus propias contribuciones teológicas. Existen claras líneas de continuidad entre el teólogo Ratzinger y el contenido de las declaraciones sobre la fe de Benedicto XVI como papa en el Año de la fe. Si a lo largo de su pontificado distingue claramente sus publicaciones del magisterio de la Iglesia (p.ej. señalando específicamente que su trilogía de Jesús de Nazaret es un trabajo propio y debería ser criticado por los académicos como tal[1056]), aquí no hay tal separación. Una tesis central de la crítica de Lieven Boeve y Gerard Mannion a Ratzinger es que las líneas divisorias entre el teólogo Ratzinger y los carismas de enseñanza y autoridad de la Iglesia se borran en su rol de prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, al igual que como papa. La implicación es que la perspectiva teológica propia de Ratzinger quedó unida inapropiadamente a sus declaraciones magisteriales oficiales[1057]. Aunque esta cuestión no es específica a Ratzinger como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe o como papa, en tanto se relaciona directamente al papado y la enseñanza magisterial de la Iglesia,

es enteramente razonable preguntarse si las declaraciones de Benedicto XVI expresan apropiadamente lo que la Iglesia quiere decir con el término fe y si, aunque ofrece la claridad evidentemente exigida por la fe, Benedicto XVI lo hizo sin crear distorsiones en la enseñanza de la Iglesia, provenientes de líneas personales de su pensamiento erróneamente alineadas con la tradición.

Ratzinger hizo declaraciones precisas sobre el papel del papa y la autoridad magisterial, tanto como teólogo como en sus distintos puestos oficiales. Estos puestos son, antes que nada, responsables de proteger la memoria de la Iglesia. El papa no es una figura política que pueda cambiar aspectos de la fe que el grupo que lo haya instalado desee alterar[1058]. Por otro lado, mientras la Revelación está definitivamente cerrada, la Iglesia aumenta continuamente su comprensión de ella a través de la Tradición: puede haber progresos que se funden sobre lo que la Tradición ya ha percibido[1059]. En otro lugar he descrito esto como innovación dentro de la Tradición[1060]. Esta breve reflexión no responde directamente al criticismo de Boeve y Mannion, pero sí establece algunos parámetros sobre el modo en que un teólogo establecido tendría que operar cuando detenta puestos eclesiásticos oficiales[1061]. Respecto a la cuestión a mano diré algunas cosas al final de esta sección.

El Año de la fe 2012-2013

El remedio que ofrece Benedicto XVI a la crisis diagnosticada es el testimonio creíble del Señor, que actúa como una ventana hacia lo divino para aquellos que buscan lo que es verdadero y significativo. Con ese fin proclamó un Año de la fe del 11 de octubre de 2012 al 24 de noviembre de 2013, en el que la Iglesia se dedicaría a redescubrir la fe y renovar su transmisión. En medio de lo que puede llamarse desertificación espiritual del mundo actual, buscó para todos la Porta fides, la puerta de la fe, a través de la cual podamos cruzar a la comunión con Dios. Esta comunión es posible «cuando la Palabra de Dios se anuncia y el corazón se deja plasmar

por la gracia que transforma»[1062]. Benedicto unió conscientemente el Año de la fe al 50º aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II y el 20º aniversario del Catecismo de la Iglesia Católica, empleando ambos extensamente a lo largo del Año de la fe[1063]. Cuando describe el Vaticano II como «una enorme gracia otorgada» a la Iglesia en el s. XX, insiste que, guiados por una hermenéutica apropiada, puede tomarse como un «compás seguro» para el nuevo siglo. Benedicto menciona el Catecismo como «herramienta indispensable» para el conocimiento sistemático del contenido de la fe, un recurso esencial para quienes buscan descubrirla o redescubrirla.

El Año de la fe no debía ser una discusión abstracta o esotérica. Para facilitar un encuentro real con la fe de un modo que se abriera un camino auténtico hacia el Señor, la Congregación para la Doctrina de la Fe, a invitación de Benedicto, preparó recomendaciones pastorales. Se delinearon cuarenta recomendaciones específicas para cuatro grupos concretos: la Iglesia universal; las Conferencias episcopales; las diócesis; las parroquias, comunidades y movimientos. Estas iniciativas centraron la actividad con el contenido de la fe en los documentos del Vaticano II y el Catecismo, así como peregrinajes, conferencias y diálogos ecuménicos, junto a una intensificación en la celebración de la Eucaristía[1064].

Las iniciativas pastorales específicas de Benedicto, además de dar inicio al Año de la fe, fueron una catequesis sobre la fe y la encíclica Lumen fidei, que ofrece una exhortación amplia y profunda sobre la fe, por momentos respondiendo de manera concreta a las objeciones de filósofos como Jean Jacques Rousseau, Friedrich Nietzsche y Ludwig Wittgenstein[1065]. Estas exhortaciones se apoyan en el Catecismo (basado a su vez en el Credo) y en los documentos del Vaticano II, repletos de referencias al Viejo Testamento, los Evangelios, los Hechos, las Cartas y la Revelación, con énfasis en los textos paulinos y la Carta a los Hebreos. En el Año de la fe Benedicto procuró explicar qué es la fe cristiana y qué significa decir yo creo, trazando así el contenido concreto de la esencia del cristianismo. Benedicto intenta desmitificar la fe describiéndola, demostrando su razonabilidad y señalando a otros el camino para que tengan la oportunidad de viajar por la vía que transforma la existencia entera mediante la comunión con el Dios que es amor. Lo que nos legó Benedicto es una rica elucidación del

contenido y la práctica de la fe que se construye y expresa de un modo comprensible para la sociedad contemporánea con la que la Iglesia ha hablado de la naturaleza de la fe.

La fe como acto relacional de comunión con el Dios que es amor

La naturaleza relacional de la fe es inmediatamente evidente: se trata de una relación entre el ser humano y Dios en conjunción con la relación más grande entre todos los creyentes y Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Estas relaciones, que son un modo de comunión, existen históricamente en la vida de los pueblos a través de los tiempos. Hay varios temas clave en la enseñanza de Benedicto sobre la fe: la fe lo es en un Dios que existe, que ha entrado en la historia y se nos hace presente ahora. La fe es relacional y la persona de Jesucristo nos lleva a la comunión del nosotros con el Dios Trino. El camino de la fe lleva a conocer a Dios como superabundancia de sentido, significado, verdad y existencia. La fe tiene dos dimensiones: una visible e histórica que lleva a otra invisible. Somos capaces de percibir la verdadera naturaleza de la realidad porque, al ser tocados por el amor de Dios, somos transformados en una creatura nueva. La fe, a través de la Escritura, provee la gramática auténtica para la verdad del ser humano. Detallaré ahora estos temas.

La fe es un acto de una persona que emana del corazón en respuesta al encuentro con Dios que sale a buscarnos. El acto de fe es un Sí de la persona por entero al Dios que se ha revelado a sí mismo a través del rostro de Jesucristo. Y aunque se trata de un don sobrenatural, es también una acción profundamente libre en que la persona se abandona a sí misma al amor del Dios que da confianza, esperanza y certeza a la vida. En el Sí de la persona a Dios, éxodo del yo recluido, el yo se entrega a sí mismo al Tú que me ama, cuyo amor es indestructible y ofrece eternidad. Al confiarse a sí mismo a Dios se recibe el don del «significado profundo que sostiene al mundo», uno que no podemos darnos a nosotros mismos. La fe es fruto de relación y diálogo; al escuchar, recibir y responder al Señor, el Señor me

saca de mí y me lleva a la comunión con quienes caminan la ruta de la fe. La fe no es algo extraño a la vida ni un asunto privado, por cuanto implica el testimonio de estar públicamente con el Señor. «La fe lleva a cada uno a ser signo vivo de la presencia del Señor Resucitado en el mundo». Más aún: la fe sin caridad es estéril. Es a través de la fe que vemos en los marginados el reflejo del rostro de Dios.

El acto de fe transforma la existencia mediante la conversión de mente y corazón. La fe en Cristo, y la comunión con Dios que le sigue, renueva las relaciones humanas que moldean la existencia entera. Al ser plenamente humanos, al revelarse lo que realmente significa ser humano, Jesucristo muestra la lógica del amor, de la que surgen la solidaridad y la fraternidad. La humanidad verdadera, dice Benedicto, es llevada por el amor de Dios[1066]. A través de la conversión de la fe alcanzamos a conocer a Dios para así entrar a las dinámicas profundas del ser humano. El deseo de Dios es innato a todos los hombres; sus signos están en todas partes, aun si solo de modo implícito y expresados negativamente. Al experimentar el amor humano, los hombres somos llamados «al misterio que abarca la existencia entera». Los hombres, sin embargo, necesitan una pedagogía del deseo, como explica Benedicto, para liberar a este, de modo que pueda alcanzar su «verdadera altura» a través del amor[1067]. El poder divino es la fuerza del amor que limpia el mal respondiendo con el bien. Dios, Padre todopoderoso, es el origen y creador de todas las cosas, lo que significa que la razón, la libertad y el amor sostienen el universo. La creación no fue un choque con las fuerzas del mal ni surgió del irracionalismo. Es el pecado lo que distorsiona y destruye la relación de la humanidad con Dios, distorsionando así también todas las demás relaciones. Solo el Creador puede sanar la cadena rota de relaciones al hacerse hombre[1068]. El «misterio inefable» de la mezcla de santidad y pecado debería, insiste Benedicto, dar lugar a una conversación en los corazones de los hombres de fe para experimentar continuamente la misericordia del Padre.

La Iglesia es el sujeto de la fe y la fe se recibe por la Iglesia en los sacramentos[1069]. Creemos mediante la gracia del Espíritu Santo en comunión con los fieles. El «yo creo» de la fe es a la vez profesión personal y profesión de la Iglesia, nuestra madre. El «creemos» es la fe de la Iglesia confesada por los obispos en concilio y por la asamblea litúrgica de los

fieles. En la fe, nuestro yo se conecta con el nosotros de la Iglesia que se extiende a través de las generaciones de fieles. Si bien la fe es una virtud teológica concedida por Dios, es sin embargo la Iglesia la que transmite la fe a lo largo de la historia para iluminar todas las culturas[1070]. Este juego de yo y nosotros es un aspecto crucial de la Iglesia. El acto de fe interpela a toda la persona. La fe no es resultado de reflexión o análisis. Es, sin embargo, un acto intelectual que rechaza el fideísmo, el deseo de creer contra la razón, por un lado, y la cultura de la factibilidad que solo acepta lo verificable por otro. Dios no es un misterio ni un absurdo; es luz y no oscuridad: nos ciega la luz de lo divino y es la fe de la autorrevelación de Dios la que nos permite verlo en el rostro de Jesucristo[1071].

Podemos hablar de Dios, según Benedicto, porque Dios nos ha hablado en la historia de la salvación y en la Escritura, lo que implica que primero debemos escuchar. Solo entonces podemos entrar en diálogo con Dios y hablar de Dios a otros[1072]. La revelación de Dios en la historia se ha manifestado gradualmente en la historia de un pueblo específico, Israel, a través de los hechos y promesas de Dios, cumplidos en Jesucristo, que da sentido a toda la historia humana[1073]. La fe debe entenderse a partir de esas «figuras luminosas» de la historia de la salvación que han llevado una vida de fe (Abraham y María, así como Moisés, preeminentes entre ellos)[1074]. El camino de fe de Abraham y María, nos dice Benedicto, es el mismo camino que el nuestro: creyeron al responder a la llamada de Dios, aunque esa palabra fuera difícil de aceptar o no se alineara a sus deseos. La elección que hizo Dios de estas figuras luminosas no es excluyente, sino que los sitúa como un puente para todos.

Abraham es el padre de la fe porque confió en la promesa y la presencia de Dios. Al escuchar sin ver a Dios, la fe de Abraham renuncia a la posesión inmediata que se le presenta a la vista para abrazar lo que se revela a lo largo del tiempo. La fe de Abraham es un acto de conmemoración de la promesa del futuro que descansa en Dios[1075]. Por su parte, María se convirtió en modelo y Madre de todos los creyentes porque confió en la palabra del mensajero[1076]; con el sí en la Anunciación, María se entregó a Dios sin reserva para vivir de y en su relación con Dios. Al escuchar y meditar lo que escucha, María entra en una profunda conversación con la Palabra de Dios. Meditando y ponderando juntos los acontecimientos se da

la oportunidad de entender lo que Dios quiere de ella. En lo que concierne a Moisés, Dios le habla y Moisés actúa como su mediador revelando a otros la voluntad del Señor. El papel de mediador abre a Israel el conocimiento compartido por la visión de otro[1077]. La fe se revela a través de, y está ligada a, las historias de vidas concretas de personas particulares que reflejan la esencial naturaleza relacional de la fe: Dios es Dios de personas, de Abraham, Isaac, Jacob y Jesucristo.

El conocimiento de la verdad a través de la fe y el amor

La encíclica Lumen fidei promulgada por el papa Francisco poco después de su elección, pero escrita en realidad por Benedicto, habla de la fe como algo que provee de un fundamento sólido y confiable para sostenerse ante los caprichos de la vida. Si bien reconoce que la modernidad ve la fe como una «luz ilusoria» que distorsiona el conocimiento, la encíclica señala que la fe, por el contrario, es una luz única capaz de alumbrar la existencia humana y la profundidad del ser. Lo hace porque es una luz que no viene de nosotros sino de Dios. Lumen fidei considera la fe en relación a una amplia variedad de temas que explican su significado. Me referiré ahora brevemente a dos de los aspectos centrales que se señalan. Primero, la conexión intrínseca entre fe, amor y verdad; segundo, a la relación entre fe, escucha y visión. La fe tiene que ver con la verdad porque Dios como Verdad es el origen de la historia y su destino, explicando así el propósito y el sentido de la vida tanto para los individuos como para la sociedad. La verdad es memoria de algo profundo, que nos precede[1078]. La fe tiene que ver con el Amor porque Dios se ha revelado a sí mismo como Amor. El amor necesita de la verdad para trascender la momentaneidad de la vida, otorgándole un fundamento a lo largo del tiempo, mientras que el amor es un modo relacional de ver lo que ofrece el conocimiento compartido de la verdad. La fe es, por ello, fe en el Dios que es Amor y que es la Verdad, lo que significa que fe, amor y verdad están intrínsecamente unidos. Es el amor a Dios que es la Verdad que nos libera.

Al ser tocados por el amor de Dios, los hombres son transformados en nuevas creaturas con una visión nueva que traspasa la dimensión de la realidad que ofrece la pura visión. Al conformarse a Jesucristo recibe los ojos necesarios para verlo[1079]. De este modo la fe ofrece nuevos criterios para la comprensión que trascienden el conocimiento en favor de una mirada desde el corazón, «que es el auténtico espacio sagrado»[1080]. En la Biblia, el corazón es donde «conectan todas las dimensiones». La fe provee, entonces, cierto conocimiento porque el amor es un modo de ver según el modo en que ve Jesucristo, que ilumina lo que es verdadero y real. La comprensión de la fe surge del amor que da certeza y unifica. Es importante señalar que el conocimiento de la fe no es simplemente uno interior sino un conocimiento que surge de la contemplación de la vida de Jesús y su presencia continua, «pues la luz del amor se enciende cuando somos tocados en el corazón»[1081]. El conocimiento de la fe se relaciona con «el decurso completo del mundo creado» y está abierto a todos[1082]. Quienes buscan lo verdadero y bueno son atraídos a Dios como los Magos, cuyo viaje siguiendo la estrella fue dirigido por Dios[1083].

El conocimiento de la fe surge de una combinación de la escucha de las palabras de Dios y la Palabra, así como de la visión de los signos de Dios, como se hace manifiesto en el Evangelio de Juan. Al escuchar y ver, el creyente sigue a Jesucristo, lo que lo lleva a una visión más profunda. En la filosofía griega, la visión, nota la encíclica, se asociaba a la indagación de una mirada comprehensiva de la realidad. La vista otorga una luz del todo que surge de las partes. En la Escritura, la escucha de las palabras y la Palabra de Dios se desarrolla a lo largo del tiempo; la encíclica aclara que la asimilación de esas palabras constituye un viaje de discipulado (la fe no imparte un conocimiento y una comprensión inmediatamente asimilados). El discipulado es una vocación personal que necesita de la obediencia. En el Antiguo Testamento se combinan la escucha y la visión, preparando así el diálogo con la cultura griega y su deseo de verdad: «a la escucha de la Palabra de Dios se une el deseo de ver su rostro»[1084]. En Jesucristo ocurre una síntesis de ambos tal que el conocimiento de la fe emerge de la contemplación de Jesucristo[1085]. La fe abre dimensiones que de otro modo permanecerían cerradas y es necesaria para la teología para ser capaz de considerar auténticamente lo que Dios ha dicho de sí mismo. «La fe recta orienta la razón a abrirse a la luz que viene de Dios, para que, guiada por el

amor a la verdad, pueda conocer a Dios más profundamente»[1086]. A pesar de su naturaleza específica, la fe es para todos, porque en tanto habla de la verdad es un bien común. Al «insertarse en el círculo de la luz de Cristo», el más capaz se convierte «en una comprensión que acompaña todo hombre y mujer»[1087].

Lumen fidei contiene un potente asentimiento de cariz agustiniano, que refleja la influencia de Agustín en Ratzinger, quien de hecho, consignó su primera encíclica, Deus caritas est, ante la tumba de san Agustín. Su segunda encíclica, Spe salvi (en la esperanza hemos sido salvados, Rom 8,14), tiene una notable deuda con él y su encuentro con el Dios de Jesucristo que es verdad y amor[1088]. Lumen fidei también subraya la naturaleza paulino-agustiniana de esa influencia, antes que el agustinismo neoplatónico que otros han encontrado y criticado[1089]. Lumen fidei señala que Agustín conocía el simbolismo neoplatónico de la luz de Dios que desciende de lo alto para iluminar toda la realidad. Fue este simbolismo, señala la encíclica, lo que lo «liberó» del maniqueísmo, permitiéndole reconocer el pecado y volverse así hacia el bien. Este es el camino que prepara la vía de la «escucha» de las palabras en el jardín de Milán, pidiéndole que «tome y lea»: el momento decisivo de su conversión. Leyendo el capítulo 13 de Romanos, Agustín logra integrar la mirada de la filosofía griega con la escucha del Dios que habla y se nos vuelve personalmente conocido[1090].

En sus tiempos de estudiante, Ratzinger había recibido en 1946 el encargo de traducir la obra de Tomás de Aquino sobre el Amor, que hasta entonces solo estaba disponible en latín. Fue a través de este trabajo que llegó a contactar con vez primera con las obras de Stein, concretamente su traducción del De veritate de Aquino. El resultado fue una traducción de unas cien páginas en las que Benedicto el estudiante experimenta el pensamiento de Tomás de Aquino, con su «lógica cristalina», como algo «demasiado cerrado en sí mismo, demasiado impersonal, un tanto inerte, estático; muy acabado y carente de dinamismo». Aquí vemos al teólogo frente al filósofo, que rápidamente gravitó hacia Agustín y Bonaventura y el tema de la persona de Jesucristo, la revelación de Dios a la humanidad[1091]. Aun así, ya sea como teólogo o líder de la Iglesia, Ratzinger se apoya frecuentemente en santo Tomás cuando explica la fe y la tradición de la

Iglesia. Lumen fidei, al elaborar su tema, hace un uso frecuente de la descripción que santo Tomás hace de la fe de los apóstoles como «una fe que mira»[1092].

La persona: relación sin reserva

Bajo la descripción que hace Benedicto de la fe se encuentra la noción teológica de persona como relación sin reserva, una noción que desarrolla en un artículo publicado en Alemania en 1973[1093]. El artículo se publicó en español en 1976 junto a otros que ahondan en temas comunes y describen la comprensión teológica del hombre: el ser humano es una creatura bajo la vista de su Creador que realiza su potencial cuando actualiza su persona al trascender la naturaleza en una relación sin reserva con Dios. María ejemplifica esta noción de persona[1094]. En ese artículo, Benedicto, entonces profesor en Ratisbona, sostiene que Jesús no carece de nada al ser una persona divina: no hay nada que le falte a su humanidad y su persona, que entendidas a través del Dios Trino, se aplican plenamente al ser humano a través de Cristo[1095]. Por la fe somos capaces no solo de ver la persona divina de Jesucristo sino que, además, a través de nuestra relación sin reserva con Dios podemos actualizar nuestro ser personal, de modo que alcanzamos el potencial entero del ser humano. La descripción del profesor Ratzinger apunta al estado de ser una persona en dos naturalezas. Participamos de la divinidad, en el cuerpo de Cristo, a través de nuestra relación con Jesús en la fe, siendo acogidos en el nosotros de la Iglesia y, así, el nosotros del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Benedicto, como profesor Ratzinger, señala que esta idea de persona, que denota relación, pasó de la antigüedad a la fe a través del platonismo e identifica una tercera categoría fundamental junto a las griegas de sustancia y accidente: precisamente la del fenómeno personal de entera relatividad[1096]. Esta tercera categoría de relación suplementa el pensamiento filosófico existente, ofreciendo nuevas vías para que la humanidad perciba y contemple lo real.

Volvemos así a la pregunta abierta sobre las borrosas líneas entre Ratzinger el teólogo y Ratzinger como líder de la Iglesia. Aquí vemos el énfasis relacional de la perspectiva teológica de Ratzinger al articular la naturaleza de la fe como Benedicto XVI. La idea de persona asume y desarrolla la Tradición de la Iglesia sobre la persona en Dios y la humanidad, añadiendo notas importantes que marcan la trayectoria de consideraciones sobre la humanidad de Jesús y, según ello, de la humanidad en general. En realidad, para entender al teólogo Ratzinger deberíamos comenzar con su comprensión de la persona y su presencia en todos los aspectos de su teología y el resto de sus escritos. Lo que Benedicto logró en su articulación de la fe es abrir una ventana a la divinidad. No se trata de una puerta a lo divino sino una ventana, y así como el Padre tiene muchas moradas en su casa, así debe haber muchas más ventanas. En tanto estemos unidos al Padre a través del Hijo y del Espíritu Santo, la unidad que permite la existencia de una diversidad auténtica queda apoyada en un fundamento firme y anclada en la verdad del Dios que es amor.

La fe y el amor en Edith Stein

El pensamiento filosófico de Edith Stein se formó y maduró bajo Edmund Husserl: primero como estudiante de doctorado que trabajó sobre un tema crítico para la fenomenología, la empatía, y más adelante como su asistente, asumiendo el importante trabajo de edición de sus papeles y la preparación para la publicación de Ideas II y III[1097]. Aunque eventualmente renunció a esa posición, frustrada por la falta de atención de Husserl a los problemas críticos que señalaba en el trabajo, posteriormente ha podido apreciarse su significativa influencia en el manuscrito final[1098]. Incapaz de encontrar un supervisor, Stein nunca completó su habilitación, aunque su pensamiento filosófico se desarrolló después a través de la lectura de Tomás de Aquino. Estos distintos modos de pensar, el moderno y el medieval, fueron herramientas con las que Stein exploró «la gran pregunta del ser», aun cuando, desde su propia perspectiva, un «enfrentamiento interior» entre ambos era «inevitable»[1099]. Mette Lebech sostiene que Stein entendía la

fenomenología, la descripción y la discusión sobre la experiencia en tanto experimentada, como algo central para la filosofía. La metafísica, sin embargo, era parte fundamental de esa aproximación, «puesto que el sentido del ser es el tema de la metafísica de Stein»[1100]. De hecho Stein mantuvo la aproximación fenomenológica a la filosofía a lo largo de su vida, reconciliando el pensamiento fenomenológico y el metafísico como núcleo de su trabajo de madurez. Además llegó a entender que la fe cristiana era necesaria si la fenomenología quería alcanzar su meta, «la visión del mundo existente en su totalidad»[1101].

En Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913-1922, Alasdair MacIntyre sostiene que, visto globalmente, el corpus filosófico y teológico de Stein es una empresa que busca responder a dos preguntas: «¿cómo debe entenderse la finitud, la temporalidad particular de la existencia humana?, y, ¿puede entenderse de otro modo que en contraste y relación con la infinitud y el ser eterno?» [1102]. La yuxtaposición de lo finito, lo infinito y lo eterno en el trabajo de Stein reflejan su encuentro con un «poder de otro mundo». Su disertación posdoctoral, Individuo y comunidad (1919), escrita antes de su conversión al cristianismo en 1922, desde un ateísmo post-judío, concluye con una reflexión sobre la esfera interior del alma. Stein sostiene que el alma está más allá de nuestro poder y que, cuando es afectada, no lo es por nuestras propias acciones.

Cuando un cambio alcanza esta esfera, no es porque acontezca un «desarrollo», sino que debe ser considerado como una transformación por un poder «de otro mundo», es decir, por un poder situado fuera de la persona y de todas las conexiones naturales en las que se halla inmersa[1103].

Stein pertenecía a una familia de judíos practicantes que vivía en Breslavia, Alemania del Este, dueños de un negocio maderero. Edith, la más pequeña de once hijos, nació en 1891 en Yom Kippur, el Día de la Expiación, el más sagrado del calendario judío. Su padre murió cuando era una niña, forzando a su madre a mantener una familia numerosa, así como a sostener (exitosamente) el negocio familiar. Auguste Stein era devota pero no forzó

esa devoción a sus hijos: los más pequeños, en ese momento, no se hallaban comprometidos con la fe. A los quince años Edith había perdido la fe de la niñez, tomando la decisión consciente de dejar de rezar. En esa época abandonó también la guía de su familia y se convirtió en una «persona independiente», como ella misma se describe, preocupada por cuestiones ideológicas que no se trataban en la escuela. Con todo, nota que la fe de su madre se había integrado inconscientemente en ella, recordando la influencia de sus máximas, llenas de su fe robusta, al escribir sobre su lucha, el comienzo de sus estudios de doctorado, para alcanzar cierta claridad con la «pregunta a mano» por la fenomenología. Esa pregunta se determinó como la cuestión de la empatía: «así como una lucha, así también ayudará Dios»[1104].

La reflexión sobre el «poder de otro mundo» indica las profundas aguas que recorren su vida, aun cuando se ha separado conscientemente de Dios, y debe entenderse como un preludio que ofrece cierta explicación a su conversión al catolicismo. También refleja las preguntas abiertas y la falta de satisfacción que le da la filosofía moderna, preludio a su vez de la lectura de la autobiografía de Teresa de Ávila en 1921, lo que marca la inmediatez tangible de la chispa de su conversión. Los últimos trabajos de Stein, incluyendo dos artículos que veremos a continuación, buscan incorporar y describir esa riqueza de la realidad en términos filosóficos (tanto modernos como medievales) y teológicos. El primero de ellos es un texto filosófico llamado «Husserl y Aquino: una comparación»[1105]. Lo escribió hacia finales de la década de 1920, tras su conversión al catolicismo pero antes de su ingreso al convento carmelita de Colonia; fue publicado en 1929 en un Festschrift editado por Martin Heidegger con motivo del 70º aniversario de Edmund Husserl. El segundo artículo es un texto teológico llamado «Modos de conocer a Dios. La ‘teología simbólica’ de Dionisio Areopagita y sus presupuestos objetivos»[1106]. Fue escrito entre 1940 y 1941,

Cuando Stein era ya una carmelita profesa, y publicado tras su muerte en The Thomist en julio de 1946. Diez años separan los dos artículos que, aunque abordan distintos aspectos de la fe, la relación de la fe con la razón natural y el conocimiento, así como la fe y el conocimiento de Dios, mantienen cierta continuidad en su pensamiento.

El alcance de la razón natural y sobrenatural y la filosofía

Al comparar del pensamiento de Tomás de Aquino y Husserl, Stein busca un «acercamiento con los modernos» desde el punto de vista tomista (escolástico)[1107]. Para ella, existen puntos significativos y puntos críticos de confluencia y divergencia entre el escolasticismo medieval y la filosofía moderna. Esta comparación es, en parte, la respuesta de Stein a las limitaciones que encontraba en Husserl y la fenomenología. En Tomás de Aquino, a quien llama Maestro, encontró al mentor que le mostró una serie de capas adicionales de filosofía, fundamentales y susceptibles de ser adoptadas sin tener que dejar de lado la fenomenología. El espíritu de la philosophia perennis es, para Stein, la necesidad interior de buscar el logos, la mente, la razón del mundo: su ratio, en términos de santo Tomás. Tanto Tomás como Husserl siguen esta tradición, si bien difieren en el modo en que la razón humana puede alcanzar esta ratio como su objetivo. Para Tomás, la ratio tiene dos componentes: la razón natural y la sobrenatural. Para Husserl, la razón está más allá de las distinciones empíricas y se trata por ello de la razón como tal. Stein explica la comprensión de Husserl de la razón como «aquello que es el caso, sin importar las distinciones empíricas, allí donde la razón es discutida significativamente»[1108]. En esta razón indiferenciada ve Stein los problemas que encuentra la fenomenología cuando procede como si la razón no tuviera en principio límites. Su meta y su idea regulativa es la verdad completa, aun cuando reconoce que se trata de una labor sin fin y del conocimiento como un proceso inacabable.

La aproximación de Husserl, piensa Stein, es incapaz de lidiar con la necesidad que tiene la razón de establecer sus propios límites y de reconocer el modo de hacerlo. Tomás, piensa Stein, entiende que la aproximación de Husserl es la razón natural, pero la verdad completa para él es el conocimiento divino: infinitud y completitud sosegada. Esto implica dos vías de conocimiento: la de la razón natural y, separadamente, la de la fe. Para Tomás la fe no es, como para Husserl, una «cuestión filosófica específica» sobre la que deba reflexionarse críticamente. La fe como tal

marca los límites de la razón natural; es el fulcro que nos permite ir más allá de la razón natural para ver sus límites[1109]. De este modo tenemos acceso a un corpus de verdades a partir de la razón natural, y la razón sobrenatural puede examinarlas para apartarnos del error a la vez que suplementa a aquella. Por su parte, la razón natural tiene la labor de analizar las verdades de la fe para implementarlas o utilizarlas.

La fe, para Stein, es un camino a la verdad: a lo largo de este viaje terrenal la fe provee una certeza para el conocimiento que es insuperable, aun si, de acuerdo con Stein, esa certeza carece de la obviedad de la intuición. Como resultado, Stein sostiene que la filosofía tiene una doble dependencia en la fe, en la medida en que aspira a la mayor verdad posible y con el mayor grado de certeza. Si la fe hace accesible una verdad que de otro modo no lo sería, entonces ella, con su aspiración universal a la verdad, no puede dejar de lado esa verdad; si lo hace, corre el riesgo de que se introduzca el error en el conjunto del conocimiento, dada la organicidad e interconectividad de la verdad; cualquier cosa, apartada del todo de la verdad, podría «aparecer bajo una falsa luz». En consecuencia, Stein defiende la dependencia material que la filosofía tiene de la fe. Defiende también la dependencia formal que la filosofía tiene de la fe en tanto esta busca «proporcionar la más alta certeza». La fe es capaz de otorgar esta certeza y por ello la filosofía «debe hacer propia la certeza de la fe», lo que logra absorbiendo las verdades de fe y empleándolas como criterio final para medir la verdad. El criterio de la fe, según Stein, es la propia fe; la fe es un regalo de la gracia que relativiza toda otra certeza, de manera que «el conocimiento supuesto que contradice a la fe» puede ser «abandonado». La consecuencia de estas dependencias, desde el punto de vista de Stein, es la construcción de una filosofía apoyada en la fe[1110].

Stein admite que la fe como punto de partida de la filosofía es uno radicalmente distinto al de la filosofía moderna, que excluye la fe y emplea únicamente la razón natural. Contra ello, Stein llama la atención al hecho de que el filósofo que comienza sobre el terreno de la fe, frente al filósofo moderno, «posee desde el principio la certeza absoluta que necesita para construir un edificio sólido; los otros deben buscar antes ese punto de partida»[1111]. El resultado de esta búsqueda por un punto de partida sólido, apunta Stein, es que la crítica del conocimiento se ha vuelto un área

fundamental de consideración en la era moderna. Esto puede verse en el intento husserliano de identificar un método absolutamente confiable, de encontrar un «conocimiento que sea absolutamente uno con su objeto y por ende esté libre de toda duda»[1112]. La cuestión es aquí, nuevamente, que, desde el tomismo, una meta así es inalcanzable. Y lo es porque su idea de conocimiento es el conocimiento de Dios, en el que ser y conocer son lo mismo; para los seres humanos, en cambio, el conocimiento es fragmentario: ser y conocer van por separado.

Tomás de Aquino y Husserl parten de la premisa de que la existencia objetiva es algo distinto del ser humano que busca o que conoce; difieren en cambio en lo que constituye la primera verdad y la filosofía primera. Para santo Tomás, Dios es la primera Verdad y por ello el criterio principal de toda verdad. De Dios procede toda nuestra verdad, de manera que la filosofía debe «tomar a Dios por objeto» y establecer no solo la relación entre Dios y todo lo que existe, sino también la relación entre el conocimiento divino y el conocimiento de los demás seres. La teoría del conocimiento, que la filosofía moderna pone en el punto de partida para justificarse a sí misma, es para santo Tomás solo una parte de la teoría general del ser y todas las cuestiones son, en último término, preguntas por el ser, de modo que la filosofía es parte de una gran ontología o metafísica. En palabras de Stein:

Dios otorga el ser a todo lo que es, así como su modo de ser [Wesen], su esencia y existencia, pero le concede también, de acuerdo con su esencia y existencia, la extensión y el modo de su ser conocida y buscada, la verdad y perfección que puede alcanzar. De esta manera, la lógica, la teoría del conocimiento y la ética, en lo que concierne a su contenido, están contenidas a su vez en la ontología[1113].

Stein sostiene que esta es la diferencia ontológica que enmarca las posiciones básicas de santo Tomás y Husserl. La posición que hace Husserl del sujeto como punto de partida y centro de toda búsqueda filosófica en su intento de responder a los problemas de la fenomenología implican, para

Stein, que la realidad está relacionada con el sujeto, aun cuando Husserl había comenzado sus consideraciones con la búsqueda de una «verdad y una realidad libres de cualquier relación con el sujeto»[114]. La búsqueda intelectual por la verdad, donde la existencia se autoidentifica con la conciencia, nunca encontrará reposo según Stein. Esta aproximación relativiza a Dios y contradice a la fe. En consecuencia, Stein diagnostica que la orientación de la filosofía católica es teocéntrica, mientras que la de la fenomenología es egocéntrica.

A la comparación que hace Stein entre Tomás y Husserl pueden hacérsele cuatro observaciones. Primera, que el escolasticismo continuó de dos formas: por un lado, como una veta de la filosofía moderna con una omisión importante: Dios (mientras que su forma católica incluye a Dios). La razón en el primer paradigma se relaciona con, o abarca, lo que antes había estado separado entre razón natural y la sobrenatural. El escolasticismo, por su parte, reservó el conocimiento completo, el conocer y ser como unidad, a Dios. El primer paradigma ya no reconoce esta distinción, aun cuando la razón busca todavía esa completitud del conocimiento. En segundo lugar, y en referencia a la primera observación, el carácter fragmentario del conocimiento humano, ya sea filosófico, científico o teológico, se encuentra en franco contraste con la completitud del conocimiento en Dios, en quien ser y conocer son una unidad. Tercero, el carácter interconectado de la fe, la verdad y la certeza implican que la fe tiene un lugar en la discusión sobre la verdad y la certeza, al menos en la teología, pero también en la filosofía, donde verdad y certeza son buscadas. Ahí donde la filosofía las abandona no hay lugar para Dios o la fe. Y sin embargo, si la verdad se abandona, la pregunta es: ¿cuál es exactamente el sentido, la meta y el significado de la filosofía? Cuarto, la razón es racional y no una secuencia ciega, por cuanto emana del Dios de la fe.

La fe como aceptar y retener la verdad revelada: la teología simbólica de Dionisio Areopagita

Veamos ahora la consideración filosófica de la fe teológica ante el conocimiento de Dios y el conocimiento que la Escritura nos da sobre Dios. En su consideración del pensamiento de Dionisio Areopagita sobre el conocimiento de Dios y la «teología simbólica», Stein identifica una jerarquía en su pensamiento en torno al orden del ser y del conocimiento frente al «deslumbrante brillo» y la «luz inaccesible que cubre al Ser primero». Las creaturas más cercanas a Dios pueden asir un rayo de esta luz; los espíritus puros, iluminados por ella, pueden a su vez transmitir este conocimiento a las jerarquías inferiores (incluyendo ángeles, espíritus creados y seres humanos), de manera que conocer a Dios y dar testimonio de Él van de la mano. La teología, para el Areopagita, es la Sagrada Escritura, no los sistemas o las doctrinas, mientras que los teólogos son los autores de las Escrituras, no los académicos, y las distintas teologías son solo distintos modos o vías de conocer o no conocer a Dios.

Cuanto más alto sea el conocimiento de Dios, más oscuro y misterioso es para nuestra capacidad de expresarlo, de modo que el conocimiento más elevado conduce al silencio. Los niveles inferiores del conocimiento divino se acomodan más a nuestras palabras. Las dos vías por las que los hombres pueden hablar de Dios son la teología positiva y negativa. Esta última es un procedimiento negativo en el que Dios se describe a través de lo que no es. La teología positiva, en cambio, describe lo que Dios es por lo que le es más cercano, como la vida y la bondad. La teología negativa y positiva no se oponen sino que se complementan en su ascenso: los paralelismos entre Creador y creatura se mantienen ante disimilitudes mayores. El ascenso a través de la teología negativa y positiva llevan a la cima de la teología mística, en la que Dios se revela a sí mismo y sus misterios, pero también su carácter inescrutable. En este punto, «en plena quietud, uno ingresa en la unión con el Inefable»[115].

El nivel más bajo de la teología positiva es la teología simbólica. Esta se relaciona con la percepción sensible e implica el uso de «lenguaje de la imagen», como lo llama el Areopagita. La imagen apunta a Dios como su figura. La teología simbólica emplea el lenguaje de la imagen para comunicar lo que no se conoce ni es familiar mediante imágenes conocidas y familiares del mundo natural. La teología simbólica de Dios es el todo de la creación. Los nombres de las cosas sensibles se transfieren a lo divino

para tornar accesible el ser de Dios a los hombres. Las imágenes aparecen en dos categorías: la primera es «como reveladas», según lo cual Dios mismo revela directamente el ser de Dios; segundo, como inspiradas, según lo cual Dios mueve a los autores sagrados —o teólogos, como los llama el Areopagita— para que empleen una imagen[1116]. El sentido que imparte la Escritura por el lenguaje de la imagen no es algo que se contemple inmediatamente, sino que la «luz reveladora de Dios» se halla en quienes luchan por la santidad con sensibilidad espiritual. El lenguaje de la imagen apunta a un nivel espiritual superior desde la primera percepción sensible: un camino que comienza con la percepción del lenguaje de la imagen y culmina más allá del ámbito del sentido. Un punto crítico en esta consideración es que en la teología simbólica del Areopagita Dios es el primer teólogo que, al hablar con su Palabra divina, expresa el símbolo primario. El Primer teólogo revela el ser de Dios en el primer símbolo: Jesucristo[1117]. De este modo podemos decir que Jesucristo es el lenguaje de la imagen por el que Dios se revela a sí mismo a la percepción sensible y, como todo lenguaje de la imagen, apunta a un nivel espiritual superior.

Cuando Stein considera la teología simbólica del Areopagita la sitúa en el contexto de los tres modos de santo Tomás para conocer a Dios: 1) el conocimiento natural de Dios, 2) la fe como camino ordinario de conocimiento sobrenatural y 3) la experiencia sobrenatural: la vía extraordinaria de conocimiento sobrenatural de Dios. El conocimiento natural de Dios se adquiere a partir de la experiencia mediante la razón natural y se gana a través de nuestro conocimiento del mundo creado. Al ser intuitivo, se basa en el pensamiento conceptual y el procedimiento científico, en el que se incluye lo percibido sensiblemente en términos de estructura interior y conformidad a una ley (por ejemplo, la causalidad). El mundo creado apunta a más allá de sí mismo, ofreciendo un conocimiento natural de Dios. La fe, vía ordinaria del conocimiento sobrenatural de Dios, es algo radicalmente distinto. Stein habla de la fe como fides, en términos de la comunicación del propio Dios a través de la Palabra y no como una creencia en general. La fe como fides es la aceptación y retención de la revelación sobrenatural, de modo que para la que los autores del Antiguo Testamento Dios es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, cuyas acciones han llegado a conocer. El conocimiento que provee la revelación sobrenatural

es, específicamente, «la comunicación de los misterios de Dios, contenidos en Él mismo».

Hay un vínculo importante entre la fides y la teología simbólica en tanto esta, a través del lenguaje de la imagen que la percepción humana puede aprehender, es el método con el que Dios comunica la verdad revelada a la humanidad y cuyo zenit es la Palabra hecha carne. La Palabra de Dios y sus palabras revelan la verdad sobrenatural y requieren la fides para ser aceptadas y retenidas. La fe, sostiene Stein, es conocimiento por cuanto «confiere la posesión de la verdad»[1118]. No es un conocimiento accesible a la razón natural. Stein distingue entre el conocimiento de la fe y el conocimiento natural en tanto aquel carece de la evidencia de la intuición. El conocimiento de la fe es oscuro, por lo que ansía la claridad revelada. La experiencia sobrenatural de Dios es una cuestión distinta a la fe como fides, aun si el conocimiento experimental de Dios es la meta de toda teología. El conocimiento natural de Dios y la fe no preceden necesariamente a la experiencia sobrenatural de Dios: están en sí mismas aun cuando apuntan a más allá de sí mismas. A través de la experiencia sobrenatural de Dios, al «ser introducida internamente por Dios sin palabra o imagen», la persona conoce personalmente a Dios. Aquí resulta evidente que lo que para la persona de fe está abierta la mezcla de los tres tipos de conocimiento de Dios, lo que enriquece la imagen que tiene de Él.

A todo esto, un aspecto crítico es que la fe como fides es la llave del conocimiento de Dios por la Escritura. Stein advierte que los académicos que estudian la Escritura solo para saber cómo se concibe a Dios en una instancia particular no llegan realmente a conocerlo, a menos que el estudio de la Escritura despierte su fe (en ese caso, Stein ve una transición de un punto de vista a otro). Incluso allí donde la fe existe hay distintos niveles de comprensión y conocimiento. Las palabras pueden aceptarse por fe sin comprender por ello el rico modo en que podrían afectar la vida del lector. Con esto Stein no quiere desalentar el estudio bíblico, sino más bien resaltar que, al leer la Escritura, algo puede ocurrir que cambia radicalmente nuestro punto de vista sobre un pasaje de la Escritura con un impacto notable en la vida. Tal como ella lo explica, «sentimos claramente la diferencia cuando súbitamente vemos un pasaje que hemos leído frecuentemente ‘bajo una luz nueva’». Aun así, para Stein esto todavía no nos trae ante Dios al punto de

que «Dios mismo esté hablando, y hable para mí». En una experiencia así de Dios la fe como fides permanece, aunque a la vez «alcance a estar por encima de ella»[119]. La diferencia entre la experiencia de Dios y la fe como fides es importante para Stein: su propio viaje de experiencia del poder «de otro mundo» anterior a la aceptación y resguardo de la verdad revelada (fides) informa con claridad las tres vías que identifica para conocer a Dios, así como el hecho de que el camino entre cada una no es necesariamente una secuencia sino que cada una se da por sí misma a la vez que cada una apunta a las otras.

Stein sobre el conocimiento por la fe

Para concluir nuestra consideración del pensamiento de Stein, podemos sostener que, tal como ella lo articula, este tiene dos facetas. La primera es la relación de la fe con la filosofía y la naturaleza específica de los límites de la razón natural y el conocimiento vis-à-vis la razón sobrenatural y el conocimiento. Y en segundo lugar la experiencia sobrenatural de Dios, el poder «de otro mundo» que actúa en nuestra alma, distinto de la fe como fides. La distinción ilustra con fuerza la naturaleza específica de la aceptación y resguardo de la verdad revelada frente a la experiencia de Dios, ya sea que conozcamos o no la verdad revelada. La clara distinción que identifica Stein en torno al conocimiento de Dios no señala explícitamente la respuesta de la fe del ser humano ante la experiencia de Dios, en la que «Dios mismo habla y me habla a mí». Es respuesta, cuyo epítome está en el Sí de María, «hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,26), es un aspecto crítico de la historia de la salvación y de la fe cristiana. Dios simplemente actúa en el mundo para que podamos tener un conocimiento de Dios y para ello Él se acerca a la humanidad mediante otros seres humanos. Dios busca una respuesta positiva a su llamada: una relación de amor. La experiencia de Dios (en términos de Stein) que tienen Abraham, Isaac y Jacob los empujó a una serie de acciones que después resguardó Israel como palabras y acciones de Dios. Es a partir de esta fe que emerge el Sí de María. Aquí vemos al filósofo frente al teólogo.

Benedicto XVI y Edith Stein sobre la fe: principios de discernimiento y próximos pasos

Esta discusión, aunque limitada a una pequeña selección de su trabajo, es solo un primer paso en la exploración de la rica expansividad de la obra de Benedicto y Stein sobre la fe. El carácter complementario de sus consideraciones refuerza mutuamente la exposición teológica de Benedicto y la investigación filosófica de Stein. Los puntos de convergencia se centran en los distintos órdenes de conocimiento disponibles entre la fe y la razón natural sola y el papel de Dios como la Verdad que juegan en la búsqueda filosófica. El paso siguiente sería extender esta consideración a su trabajo desde un punto de vista más amplio. Para Benedicto XVI esto implica su concepción de la razón, Razón Creativa del Logos, específicamente en los cinco discursos que ofreció a los representantes de la sociedad europea contemporánea, así como en su elevación al papado en 2005[1120]. Del lado de Stein, significa especialmente su trabajo Ser finito y ser eterno, así como el resto del pensamiento previo y posterior a su conversión en 1922, específicamente su trabajo fenomenológico sobre la empatía.

A pesar de la limitación de esta consideración, de su incapacidad para hacer justicia la profundidad y anchura del pensamiento filosófico y teológico de Stein sobre la fe y la necesidad de plantear este en el contexto del corpus de cada uno, podemos discernir algunos principios sobre la fe. La serie (no exhaustiva) de principios sobre la fe delineados más abajo es una base para un método histórico-teológico que informe el trabajo académico, incluyendo la interpretación bíblica, ya sea que esta presuponga la fe o intente construir a partir de ella. Se señalan siete aspectos que podrían complementarse significativamente a partir de la integración y refinamiento de otras perspectivas[1121]. Adicionalmente, los principios expuestos podrían apuntar al modo en que los trabajos de Benedicto y Stein podrían desarrollarse en respuesta a las preguntas que deja abiertas el pensamiento moderno.

1) La fe es un acto libre de una persona en respuesta a una iniciativa de Dios de la que emerge una relación con la divinidad. Al escuchar la llamada de Dios, la persona expresa su Sí a Jesús, quien nos lleva al nosotros del Dios Trino. La naturaleza relacional de la fe y la respuesta del ser humano, su Sí a la llamada de Dios, repite la ejemplaridad del Sí de Abraham y María. La fe es la conversión del creyente que se abre interiormente al amor de Dios que lo transforma en una creatura nueva que puede ver la realidad con ojos renovados. Se trata de una transformación que irradia todo aspecto del creyente.

2) Conocemos al Dios de Abraham, Isaac, Jacob y Jesucristo por el testimonio y los testigos de eventos que ocurrieron en el pasado. La fe y la historia van de la mano en cuanto ambas hablan de lo particular, lo relacional y lo histórico. La historia y la fe difieren de la filosofía; esta distinción refleja la aproximación aristotélica a la historia, que fue asumida por Leopold van Ranke como crítica a la filosofía de la historia de Hegel y Fichte[1122].

3) La fe es luz, no oscuridad. Sin embargo, la luz del Ser primigenio es de una luminosidad deslumbrante: su luminiscencia inapropiable nos ciega. Cuando ya no contamos con la luz de la fe somos reducidos a buscar verdad y certeza en la oscuridad: obligados a determinar un punto de partida que debe ser justificado. Vemos la realidad de un modo nuevo mediante la luminosidad del rostro de Jesús, que nos permite ver al Padre. Al ver la realidad a través de los ojos del amor la vemos como es realmente porque vemos con los ojos del amor de Dios.

4) La fe trata de la verdad porque Dios, origen y destino de todas las cosas, quien imparte el sentido a toda la vida y la historia entera del mundo, es la verdad. Ese Dios se ha revelado a sí mismo como Amor, de modo que el

Dios de la fe cristiana es el Dios que es Amor y esta es la verdad de la realidad. Dios es el objeto de la fe y la Iglesia, comunidad de todos los creyentes en el cielo y en la tierra, es el sujeto de la fe. Todas las personas que responden a la iniciativa divina con el acto de la fe se unen a esa comunidad.

5) El conocimiento de fe emana del Dios que es verdad y amor y puede conocerse a través de las palabras de Dios y su Palabra y la visión de los signos de Dios, sintetizados en la persona de Jesucristo. Al conformarnos a Él, percibimos y comenzamos a comprender el conocimiento de la fe. El conocimiento de la fe, visto a través de los ojos del amor, es uno que solo podemos asimilar a lo largo del tiempo, no aprehender de manera inmediata. La persona de fe, como María, pondera lo que ha escuchado y los signos que ha visto, recordándolos y contemplándolos con confianza. En este discipulado, la naturaleza y el significado de las cosas del conocimiento de la fe, que reflejan el amor de Dios, revelan lo que es real y verdadero.

6) La razón humana tiene límites que la fe trasciende y que ofrecen el conocimiento de la Verdad, dotándonos de certeza. Dios, como objeto de la fe, significa Dios como Verdad. La fe garantiza que el conocimiento queda enmarcado en la ontología, liberando al filósofo de la trampa de la subjetividad que se ha apoderado de la filosofía moderna, junto a la centralidad de la crítica del conocimiento. En el acceso por la fe a la verdad y la certeza, la filosofía, que aspira ella misma a la verdad y la certeza, debe integrarse de modo que no sea distorsionada por la pérdida de un conocimiento esencial.

7) Existen tres modos de conocer a Dios, correspondientes a la disimilitud entre Dios, en quien ser y conocer son uno, y la humanidad, para la que el conocimiento permanece fragmentario: la razón natural, la fe como fides y la experiencia sobrenatural de Dios. El nivel más bajo de conocimiento de

Dios es adecuado para las palabras; el conocimiento más alto lleva al silencio y la quietud a la luz del misterio inescrutable de Dios. Dios emplea cosas familiares para comunicar lo que no lo es (a sí mismo) a través de la teología simbólica y el lenguaje de la imagen. La percepción sensible puede asir estos símbolos e imágenes que apuntan más allá de sí mismas hacia los niveles espirituales superiores. Jesucristo es el Primer símbolo del Primer ser que comunica quién y qué es Dios de un modo que la percepción sensible humana pueda alcanzar.

a) La razón natural se distingue de la sobrenatural y ambas juegan un papel en la elucidación de la otra. La fe nos da acceso a la razón sobrenatural, que ofrece verdad y certeza, mientras que la razón natural examina estas verdades y las emplea. La fe en el Creador garantiza la prioridad de la racionalidad ante la irracionalidad; sin embargo, la fe puede volverse patológica sin la guarda de la razón y viceversa.

b) La fe como fides es un conocimiento específico de Dios que Él mismo ha revelado a la humanidad y los creyentes aceptan y resguardan; es distinta a la experiencia sobrenatural de Dios. Con todo, la fe como fides puede abrirnos la puerta a una nueva dimensión de la Escritura, permitiendo que el lector vea lo que antes no podía percibir. Mediante la fe como fides, la Escritura ofrece un conocimiento de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y puede servir como catalizadora de la experiencia sobrenatural.

c) La experiencia sobrenatural de Dios ocurre «cuando Dios mismo habla y me habla a mí».

Conclusión

Los académicos, ya sean filósofos, teólogos o pertenezcan a otra disciplina, buscan un terreno firme para apoyarse. Los principios de la fe señalados arriba demuestran que la perspectiva de escucha de la voz del Dios que habla debe nuevamente ocupar un lugar en el conocimiento y la comprensión, de manera que este terreno sólido sea cada vez más universal. El encuentro y la escucha, de los que surge la fe y en los que comienza nuestra relación con Dios, es algo personal e irrepetible por nuestra propia voluntad: no está a nuestra disposición. Solo un ser humano puede experimentar estas cosas y actuar en respuesta, haciéndolo como miembro de una comunidad de fe. Encuentro, escucho y sigo porque encontramos, escuchamos y seguimos. Los aspectos relacionales, particulares e históricos de la fe requieren una apropiada integración al pensamiento moderno. La integración filosófica de la tercera categoría fundamental que Benedicto, en su época de profesor, acentuó como descubierta por la fe y que se añade a las categorías griegas de sustancia y accidente, es decir, la del fenómeno personal como relacionalidad completa, la persona, debe integrarse al pensamiento moderno si el amor a lo divino y la verdad y la certeza de la fe han de ser liberados para el mundo contemporáneo. El trabajo de Stein provee de fundaciones filosóficas esenciales para comenzar esta tarea. Las preguntas que se presentan para esta empresa son: si nuestra percepción es enriquecida por la relacionalidad, que en última instancia es una relación con Dios, ¿cómo queda transformado nuestro acceso a la realidad? En una transformación así, ¿qué clase de principios quedan disponibles a partir de la obra de Stein sobre la empatía en la fenomenología, la descripción y discusión de la experiencia como experiencia, para hacer de puente entre el mundo metafísico y postmetafísico, para explorar la aplicación de la categoría de relación y de conocimiento compartido que ofrece a la filosofía?

Mary Frances McKenna

XVI. Karl Popper: Fideísmo, racionalismo y racionalidad

«…la afirmación del principio de inmanencia, que es el centro de la postura racionalista, suscitó, a partir del siglo pasado, reacciones que han llevado a un planteamiento radical de los postulados considerados indiscutibles. Nacieron así corrientes irracionalistas, mientras la crítica ponía de manifiesto la inutilidad de la exigencia de autofundación absoluta de la razón» (Juan Pablo II)[1123].

«Cuando el Evangelio de Juan define a Cristo como el Logos […] pone de relieve la convicción de que en la fe cristiana se manifiesta lo racional, más aún, la misma razón fundamental. Esto significa que el fondo mismo del ser es razón y que la razón no es un subproducto fortuito del océano de lo irracional, del que procederían todas las cosas» (Joseph Ratzinger)[1124].

En este trabajo se discute el fideísmo de Popper: por un lado, su raíz en la teoría de la racionalidad de Karl R. Popper (1902-1994), que nos deja con una vía para justificar toda suerte de convicciones últimas (o más bien con una suerte de excusa para una convicción irracional) y, por el otro, la racionalidad ratzingeriana, una racionalidad no culpable a su vez de fideísmo o implicaciones irracionales[1125]. William W. Bartley III (1934-1990), alumno de Popper, formuló adecuadamente el problema que surge de la teoría popperiana de la racionalidad (sobre el que llamaré la atención en este artículo), a saber:

Acaso porque cierta forma de relativismo es ineludible en la medida en que la racionalidad es limitada, tanto en términos lógicos como prácticos la opción entre posiciones religiosas, morales y filosóficas (que en último término compiten) es, a fin de cuentas, arbitraria. Por ejemplo: ¿es la decisión de un individuo de ser racionalista (incluso desde un punto de vista práctico) menos subjetiva, relativa, arbitraria e irracional que la decisión de otro de hacerse cristiano? [1126].

Joseph Ratzinger (1927-2023) desarrolló una interpretación (bosquejada en el segundo apartado de este artículo) en la que la fe se hace defensora de la capacidad de la razón para alcanzar la verdad, de modo que «la fe es el sí a la verdad»[1127]. Esto es así porque sabemos que la capacidad de la razón de adherirse a la verdad, o más bien nuestra orientación misma hacia la verdad, está subrayada por la veracidad del Logos, de la Razón creativa, que fundamenta no solo la existencia de la verdad sino la de la mente del hombre: su propio logos, su propia razón, creada para alcanzar la verdad misma. Lo explica Joseph Ratzinger / Benedicto XVI:

Pienso que en este punto se manifiesta la profunda consonancia entre lo griego en su mejor sentido y lo que es fe en Dios según la Biblia. Modificando el primer versículo del libro del Génesis, el primer versículo de toda la sagrada Escritura, san Juan comienza el prólogo de su Evangelio con las palabras: «En el principio ya existía el Logos». […] Logos significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón. De este modo, san Juan nos ha brindado la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios, la palabra con la que todos los caminos de la fe bíblica, a menudo arduos y tortuosos, alcanzan su meta, encuentran su síntesis. En el principio existía el logos, y el logos es Dios, nos dice el evangelista[1128].

La exposición de Ratzinger en este pasaje arroja la pregunta: ¿cómo debe ser la realidad (incluyéndome a mí mismo, que la conoce) de manera que el

conocimiento humano sea inteligible en absoluto? La respuesta de Ratzinger a esta pregunta básica es un desarrollo filosófico a partir de la enseñanza bíblica sobre la presencia de Dios como Creador, como el Logos que otorga y soporta la existencia de cognoscente y conocido. Dado el Logos, el logos humano tiene una afinidad por la verdad: su propósito es la aprehensión de la verdad (el logos puede alcanzar la verdad, resguardarla, reconocerla y preservar su reconocimiento). Es el mismo Logos que garantiza la correspondencia entre ser y conocimiento, sujeto y objeto, la realidad exterior a nosotros y las leyes del pensar en nuestro interior. Todo esto tiene sentido si la capacidad para la verdad de la mente humana es asegurada por un trasfondo metafísico: el Logos nos da ese trasfondo que nos hace confiar en nuestras facultades racionales.

Racionalismo comprensivo versus racionalismo crítico

¿Qué es el principio de inmanencia, central en el racionalismo? Juan Pablo II no lo dice en el primer epígrafe de este artículo, pero podemos suponer que tiene algo que ver con la autosuficiencia o autonomía de la razón humana; en otros términos, con la idea de que la razón humana se sustenta a sí misma. Esta es la tesis que Karl Popper llama «racionalismo comprensivo», cuyos asertos le parecen sin fundamento. Popper rechaza el racionalismo excesivo del «racionalista comprensivo», que sostiene: «no estoy listo para aceptar nada que no pueda defender por medio de un argumento o de la experiencia». El racionalismo comprensivo sostiene que cualquier supuesto que no pueda apoyarse en un argumento o en la experiencia es inaceptable en términos racionales. Popper sostiene que el racionalismo comprensivo puede demostrarse críticamente desatinado en virtud de su inconsistencia, es decir, de su inconsistente autorreferencialidad, puesto que es incapaz de aprobar su propio examen de racionalidad. Popper argumenta que «no puede, a su vez, ser apoyado por argumentación o experiencia» sin comprometerse a sí mismo en alguna clase de circularidad. Así, es autorreferencialmente incoherente e incapaz

de medirse a sus propios estándares de racionalidad, a saber, argumentación y experiencia. Dicho de otro modo:

La actitud racionalista se caracteriza por la importancia que le asigna al razonamiento y a la experiencia. Pero no hay ningún razonamiento lógico ni ninguna experiencia que puedan sancionar esta actitud racionalista, pues solo aquellos que se hallan dispuestos a considerar el razonamiento o la experiencia y que, por lo tanto, ya han adoptado esta actitud, se dejarán convencer por ellos. […] Debemos concluir de aquí que ningún argumento racional tendrá un efecto racional sobre quien no quiere adoptar una actitud racional. Por tanto, un racionalismo comprensivo es insostenible[1129].

Más adelante, Popper muestra no solo que el racionalismo comprensivo carece de fundamento por ser autorreferencial e inconsistente, sino también acrítico. Podría decirse que el racionalismo comprensivo es dogmático, añade Popper, porque el racionalista comprensivo no ha hecho del racionalismo un problema crítico: carece de autocrítica. En contraste, Popper es autocrítico sobre el racionalismo y considera el suyo un racionalismo crítico. (Así, pues, Juan Pablo II tiene razón al describir las corrientes del irracionalismo.) Popper afirma que el racionalismo no se puede justificar, lo que significa que o bien la razón tiene límites[1130] o bien carece de fundamento; de ahí que Popper opte por una «irracional fe en la razón»[1131]. Por eso deriva hacia una corriente de irracionalismo. «Desde un punto de vista lógico el irracionalismo es superior al racionalismo no crítico»[1132]. El racionalismo crítico «admite francamente su origen en una decisión irracional (y, en esa medida, admite cierta prioridad del irracionalismo)»[1133].

Aun así, añade Popper, «el racionalismo dista necesariamente de ser comprensivo o autocontenido»[1134]. Y en otro lugar explica: «Mi racionalismo no es dogmático. Admito de plano que no puedo probarlo racionalmente. […] Mi racionalismo no es independiente, sino que se basa en una fe irracional en la actitud de razonabilidad. No creo que se pueda ir más allá de esto. Se podría decir, quizás, que mi fe irracional en los

derechos iguales y recíprocos de convencer a otros y ser convencido por ellos es una forma de fe en la razón humana; o, simplemente, que creo en el hombre»[1135]. Pero esta no es razón para adoptar un irracionalismo comprensivo, es decir, para escapar de la razón. De hecho, Popper rechaza el irracionalismo comprensivo y opta por la fe en la razón.

La posición del racionalismo crítico es, por lo demás, lógicamente sustentable, mientras que la del racionalismo comprensivo no lo es. Aun así, no puede ser lógicamente superior al racionalismo comprensivo: un acto de fe no es lógicamente mejor que otro; a este nivel, ambos son igualmente arbitrarios. Además, elegir esta opción es una cuestión moral, porque nuestra idea de la razón implica un modo de tratar a los demás. «Pero para mí la única actitud digna de ser considerada moralmente justa es aquella que reconoce que, al igual que a nosotros mismos, debemos tratar a los demás hombres como seres racionales»[1136]. Dado el racionalismo crítico de Popper, su fe en la razón, e incluso su elección de un principio moral, es subjetiva y arbitraria. De hecho, según Popper, la elección no está entre conocimiento y fe, «sino tan solo entre dos clases de fe. He aquí cómo se plantea el nuevo problema: ¿Cuál es la fe verdadera y cuál la errada?»[1137]. Bartley lo explica correctamente: «Ahora bien: si una teoría de la racionalidad adecuada busca escapar del fideísmo, la discusión de Popper sobre la racionalidad es inadecuada, puesto que es obviamente, ella misma, fideísta»[1138].

Racionalismo como confesión de fe

Jürgen Habermas afirmó provocativamente que Popper, al menos, salvó al racionalismo como una «profesión de fe»[1139]. De hecho, el racionalismo crítico de Popper fue criticado por afirmar el fideísmo[1140]. Bartley, su propio estudiante, lo acusó de proveer «una excusa racional para el compromiso irracional»[1141]. Popper argumentó que el racionalismo es limitado: «Puesto que todo razonamiento debe proceder de hipótesis, es evidentemente imposible exigir que todas las hipótesis se basen en el

razonamiento»[1142]. Algunos han generalizado este argumento como una forma de tu quoque.

¿Y qué es, exactamente, el poderoso argumento del tu quoque? Uno que sostiene que (1) por alguna razón lógica, la racionalidad es tan limitada que todos deben asumir un compromiso irracional; (2) por tanto, tienen derecho a asumir cualesquier compromiso que deseen; y (3) por ello, nadie tiene derecho a que se le critique (ni a criticar a nadie más) por asumir un compromiso así[1143].

Como los compromisos o hipótesis propias se asumen al margen de un argumento, son inmunes a la crítica; pero esto implica que las hipótesis de todos los demás son también inmunes a la crítica. El resultado de la crítica de Bartley es que, al generalizar el argumento de Popper, «uno se gana el derecho a ser irracional, aunque a expensas de perder el derecho a criticar». Y añade: «Uno gana inmunidad de la crítica al compromiso propio al hacer de cualquier crítica un compromiso imposible»[1144]. En suma:

Los límites de un argumento racional contra cualquier forma de vida particular parecen definirse, entonces, en referencia al objeto o la creencia respecto de la cual el compromiso de realizarlo se impone, frente a lo cual el argumento queda clausurado. Así, la razón se relativiza al lugar en que uno se planta o a sus estándares, y nadie puede arbitrar entre distintos estándares. Los distintos lugares en los que nos plantamos —a saber, estándares, criterios, presupuestos, convenciones, dogmas o artículos de fe — son asumidos por distintos individuos y definen comunidades irreconciliables. Sea lo que sea que explique cómo surgen esas diferencias, la razón no podrá nunca disiparlas[1145].

Un factor que contribuyó a la opción de Popper en pro de la fe irracional en la razón es su suposición de que el mundo mismo no es racional de origen. De este modo Popper enfatiza la importancia de «exigir que lo sometamos o sujetemos a la razón, en la medida de lo posible»[1146]. La razón, entonces, tiene su origen en lo irracional, es un ser sin fundamento. Además, el aserto de Popper deja sin respuesta la pregunta por la relación entre razón y realidad. En esta conexión Ratzinger formula una pregunta fundamental frente a ideas como las de Popper:

Se trata de saber si la razón o lo racional se halla o no al comienzo de todas las cosas y como fundamento de las mismas. Se trata de saber si lo real surgió en virtud de la casualidad y la necesidad —o, para decirlo con Popper, que sigue en esto a Butler, se trata de saber si lo real surgió de luck y cunning [casualidad afortunada y previsión]—, es decir, de lo irracional; se trata de saber si lo racional es un subproducto casual de lo irracional y en el océano de lo irracional carece también de importancia, o si sigue siendo verdad lo que constituye la convicción fundamental de la fe cristiana y de su filosofía: In principio erat Verbum, al principio de todas las cosas se halla fuerza creadora de la razón. La fe cristiana es hoy día, lo mismo que entonces, la opción en favor de la prioridad de la razón y de lo racional[1147].

Ratzinger defiende que la racionalidad de la fe no es «ponerse a ojos cerrados en manos de lo irracional»[1148]. Esta afirmación se opone a puntos de vista como los de Popper, en los que la razón se origina en lo irracional, ser sin fundamento. Recordemos que la crítica de Popper al racionalismo comprensivo mostraba claramente la vacuidad —la inconsistente autorreferencialidad— de la exigencia de que la razón sea autosuficiente. En respuesta opta por un racionalismo crítico que no puede ser justificado, sino que «se basa en una fe irracional en la actitud de razonabilidad»[1149]; en resumen, se trata de una «irracional fe en la razón»[1150]. En contraste con esta posición, Ratzinger sostiene que la racionalidad de la fe implica «acercarse al logos, a la ratio, al sentido y por tanto a la verdad misma, ya que el fundamento en el que se apoya el hombre no puede ni debe ser, a fin

de cuentas, más que la verdad»[1151]. La idea principal aquí es que no solo existe la verdad sino que la mente del hombre, su propio logos, su propia razón, han sido creados para alcanzar esta verdad. «Por eso, el acto de fe cristiana incluye esencialmente la convicción de que el fundamento que da sentido, el logos en el que nos mantenemos, en cuanto sentido es también verdad. Un sentido que no fuese verdad sería un sin-sentido»[1152]. Debemos preguntar aquí a Ratzinger por su explicación sobre la correspondencia entre cognoscente y conocido, entre sujeto y objeto, entre pensar y ser, entre el logos y el único Logos. Ratzinger provee de un fundamento teológico-metafísico a esta correspondencia remontándose al intelecto infinito, la mente divina. Existe una relación indisoluble entre realidad, verdad e inteligibilidad: no en la mente humana sino en la mente divina de Dios, cuyo puro conocimiento es la raíz misma de lo que son las cosas. Explica Ratzinger:

el ser mismo es verdadero, es decir, se puede conocer porque lo ha hecho Dios, el entendimiento por antonomasia; pero lo ha hecho porque lo ha pensado. Para el Creator Spiritus, para el espíritu creador, pensar y hacer es lo mismo. Su pensar es su crear. Para la Antigüedad y la Edad Media el ser es ser pensado, pensamiento del espíritu absoluto. Es decir: todo ser es idea, todo ser es pensamiento, Logos, verdad. Por consiguiente, el pensar humano es post-pensar del ser mismo, post-pensar de la idea que es el ser mismo. El hombre puede [re-pensar el Logos] porque su propio logos, su propia razón, es logos del único Lógos, pensamiento del pensador originario, del espíritu creador que impregna el ser[1153].

Decir que el logos del hombre es logos del único Logos divino significa que nuestro intelecto, aunque no es él mismo el Logos divino, participa sin embargo de él. Más aún, decir que el ser es verdad (verum est ens) significa que la cosa creada es verdadera, es sentido, y tiene por ello la capacidad de ser conocida, aprehendida. Lo que hace posible el conocimiento de la verdad es que el pensar y el ser tienen una correspondencia preexistente —una correspondencia teológica— el uno con el otro en la mente del Creador.

Así, al confesar «'creo que Dios existe' afirmamos también que el Logos […] es poder que abarca y da origen a todo ser. Es decir, la fe es una opción que afirma que el pensamiento y el sentido no solo son un derivado accidental del ser, sino que todo ser es producto del pensamiento [divino], es más, en su estructura más íntima es pensamiento»[1154]. Dicho con otras palabras, de acuerdo con Ratzinger la fe cristiana significa decidirse por la verdad, y esta clase de verdad ontológica parece exigida por la idea misma de Credo in Deum, creo en Dios, es decir, que «el ser es verdad, comprensibilidad y sentido»[1155]. Y añade: «Esta no es más que la convicción de que el espíritu objetivo que encontramos en todas las cosas, más aún, que entendemos cada vez más como las cosas, es impronta y expresión del espíritu [divino] subjetivo, y que la estructura conceptual que tiene el ser y que nosotros pos-pensamos es expresión de un pre-pensamiento por el que existen las cosas»[1156].

De modo que Dios ha creado el mundo como materialización de sus pensamientos y la mente humana trata con él reproduciendo y reflexionando sobre esos pensamientos materializados. Más adelante escribe Ratzinger: «En realidad, todo nuestro pensar no es sino pos pensar lo que ya ha sido pre-pensado. Lo único que podemos intentar es comprender pobremente el ser pensado que son las cosas y encontrar verdad en él»[1157]. Cuando conocemos la verdad acerca del mundo estamos, en realidad, pensando los pensamientos de Dios, tras Él. Naturalmente, Ratzinger cree que hay una diferencia entre el pensar divino y el humano; de hecho, Benedicto la subraya en su discurso en Ratisbona: «En contraste con esto, la fe de la Iglesia se ha atenido siempre a la convicción de que entre Dios y nosotros, entre su eterno Espíritu creador y nuestra razón creada, existe una verdadera analogía, en la que ciertamente —como dice el IV concilio de Letrán en 1215— las diferencias son infinitamente más grandes que las semejanzas, pero sin llegar por ello a abolir la analogía y su lenguaje»[1158]. Aun así, «el mundo es espíritu objetivo; se nos presenta bajo una estructura espiritual, es decir, se ofrece a nuestro espíritu como algo sobre lo que se puede reflexionar y que se puede comprender»[1159]. En todo caso, este repensar es posible porque hay una correspondencia entre el Logos, la racionalidad subjetiva, y la racionalidad objetiva del mundo; los últimos dos surgen del mismo Logos.

Antes de seguir adelante con las ideas de Ratzinger, debemos prevenir contra la tergiversación de su postura en el sentido de tomar «el Ser es ser-pensado» como otra versión del idealismo teísta (Berkeley), esto es, que las cosas deben existir porque Dios las piensa, siendo por tanto ideas en la mente divina[1160]. Contrastando su propia tesis cristiana con el materialismo y el idealismo, Ratzinger explica:

La solución idealista del problema del ser afirma que todo ser es ser pensado por una conciencia única. La unidad del ser consiste en la identidad de una conciencia única, de la que la multiplicidad de seres son simples momentos. La fe cristiana no coincide con ninguna de estas dos soluciones. Es verdad que ella también afirma que el ser es ser pensado. La misma materia apunta al ser que la trasciende como lo anterior y más original[1161].

Detengámonos un momento, aunque sea brevemente, para ver por qué rechaza Ratzinger la solución materialista. La solución materialista a la cuestión de lo uno y lo mucho —«¿qué es ese ser único que está tras las cosas que son y que, ciertamente, todas son?»[1162]— es que la realidad última es la materia, «que la materia es lo único que siempre está ahí y se puede comprobar y que, por tanto, muestra el auténtico sentido del ser»[1163]. Ratzinger rechaza la solución materialista porque «reducir todo ser a la materia como forma primaria de la realidad comporta que la clase de ser que configura el comienzo y el fundamento de todo ser no se puede comprender por sí misma, lo que significa además que la comprensión del ser es solo un producto secundario en el curso de la evolución. Con esto tenemos ya también la definición de espíritu, que es el ser que se comprende a sí mismo, el ser que es en sí mismo»[1164]. En otras palabras, la reducción de todo lo que existe a una materialidad única y singular implicaría la falta de elección personal o voluntad, además de que no habría mente detrás de la materia. Esto nos trae de vuelta a la tesis de que el materialismo prioriza lo irracional sobre lo racional (la comprensión), un punto de vista que Ratzinger critica al decir que «el esfuerzo por destilar lo racional partiendo de lo que es en sí irracional fracasa aquí de manera

ostentosa»[1165]. Y continuando ahora con el rechazo de Ratzinger al idealismo teísta, leemos:

la fe cristiana se contrapone también al idealismo, que convierte a todos los seres en momentos de una conciencia que todo lo abarca y le dice: es verdad que el ser es ser pensado, pero no hasta el punto de que la idea se quede exclusivamente en idea, de que la apariencia de autonomía se muestre al observador atento como pura apariencia. Lo que la fe cristiana afirma es que las cosas son seres pensados por una conciencia creadora, por una libertada creadora, y que esa conciencia creadora que sostiene todas las cosas, entrega lo pensado a la libertad de su ser propio y autónomo. Por eso supera al idealismo puro. Mientras que, como hemos visto, este considera todo lo real como contenido de una conciencia única, para la fe cristiana lo que sostiene todas las cosas es una libertad creadora que sitúa lo pensado en la libertad de su propio ser, de modo que este es por un lado ser pensado de una conciencia y, por otro, verdadero ser él mismo[1166].

De acuerdo con Ratzinger, no somos momentos de una conciencia divina omniabarcante. No somos tampoco entidades sustancialmente mantenidas en la existencia mediante pensamientos perdurables de Dios, como sugiriendo que esas entidades no tienen una existencia independiente. Efectivamente, la conciencia omniabarcante de Dios «sostiene todas las cosas», pero «lo pensado» ha sido entregado «a la libertad de su ser propio y autónomo». Más aún, Ratzinger defiende la primacía del logos en contraposición a la pura materia, o a una única y última materialidad, es decir, una «fe en que la idea original, cuyo ser pensado es el mundo, no es una conciencia anónima y neutral, sino libertad, amor creador y persona»[1167]. Lo que previene a Ratzinger de que la opción por la primacía del logos se convierta en mero idealismo es que «la opción cristiana por el logos es, pues, una opción por una inteligencia personal y creadora», así como «una opción por el primado de lo particular sobre lo general»[1168]. Y lo explica así:

Pero nos contentaremos con algunas explicaciones ineludibles. Nos preguntamos: ¿qué significa propiamente que el Logos cuyo pensamiento es el mundo, sea persona y que la fe sea por tanto una opción por lo particular y no por lo general? A esto se puede responder sencillamente, ya que en definitiva no significa sino que ese pensamiento creador, que es para nosotros supuesto y fundamento de todo ser, es en realidad pensar consciente de sí mismo, que no se conoce solo a sí mismo, sino también todo lo que piensa. Además, este pensar no solo conoce sino que también ama, es creador porque es amor. Y como no solo piensa, sino que también ama, sitúa a su pensamiento en la libertad de su propio ser, lo objetiviza, le da un ser propio. Todo esto significa que ese pensar conoce su pensamiento en su propio ser, que lo ama y lo sostiene porque lo ama. […] El Logos de todo ser, el ser que todo lo sostiene y todo lo comprehende, es, pues, conciencia, libertad y amor. De ahí es fácil concluir que lo supremo del mundo no es la necesidad cósmica, sino la libertad[1169].

Ahora bien: si Dios es amor, solo puede serlo si, de hecho, su Ser incluye la dimensión de la relación. Aunque no es lugar aquí para argumentar este punto, Ratzinger sostiene que es posible vislumbrar el amor como punto de partida de la confesión de la fe en la verdad revelada de Dios Trino. Así, dice Ratzinger, «confesar a Dios como persona implica necesariamente confesarlo como relación, como comunicabilidad, como fecundidad. Lo que es exclusivamente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en absoluta singularidad»[1170]. Además, si Dios no fuera conciencia, libertad, amor creador, no podría tampoco ser personal[1171]. Dios es, por ello, supremamente personal. Y aunque podría decirse mucho más sobre la doctrina de Dios de Ratzinger —por ejemplo, su explicación sobre la relación entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos—, baste ahora decir que he mostrado por qué afirmar la primacía del Logos en la fe cristiana es algo distinto del mero idealismo.

Racionalidad de la fe

A la luz de lo anterior podemos considerar el tratamiento que da Ratzinger a la racionalidad de la fe. ¿Qué es, entonces, la fe? Ratzinger entiende que la fe comprende no solo la actitud del hombre hacia la realidad como un todo —fides qua creditur, que es la fe con la que uno cree— sino también, insuperablemente, lo que cree, es decir, un contenido proposicional, la fides quae creditur o fe que uno cree[1172]. ¿Y cómo llegamos a tener fe? «San Pablo nos dice que la fe viene 'de la audición' (Rom 10,17)» [1173], y añade que la predicación se realiza en virtud de la Palabra de Cristo. La epistemología ratzingeriana de la fe eleva el testimonio y la proclamación de la Palabra a la posición prioritaria en el advenimiento de la fe. Escribe Ratzinger: «la fe no surge del comprender, sino del escuchar»[1174]. De este modo las realidades de la fe le llegan al hombre de fuera, con el testimonio y la proclamación que las anuncian. Su epistemología de la fe subordina la reflexión —la fe no es un mero producto reflexivo, una búsqueda privada cuasi-cartesiana de la verdad en la que el hombre se eleva hasta Dios tirando de sí mismo— a la escucha, la recepción y la respuesta a la Palabra de Dios por vía del testimonio de la Escritura, la Palabra revelada de Dios[1175]. O en otros términos: Ratzinger hace referencia aquí al principium cognoscendi externum, a saber, la economía de la autorrevelación de Dios en palabras y con hechos[1176].

La naturaleza de la fe «no está en ser expresión de lo concebible, de aquello a lo que he llegado tras un proceso intelectivo personal. No, lo que caracteriza a la fe es que viene de la audición, que es recepción de lo no pensado, de tal modo que pensar, cuando se trata de la fe, es siempre re-flexión sobre lo que antes se ha oído y se ha recibido»[1177]. En otras palabras: partiendo de mí mismo nunca llegaría a descubrir las verdades de la fe, que más bien me han sido comunicadas a través del testimonio de otros, a través del instrumento de los credos, siendo la revelación la fuente del testimonio, la Palabra de Dios revelada. Ratzinger continúa: «la fe […] penetra en el hombre desde fuera y es esencial que venga de fuera. Repito una vez más que la fe no es lo que yo mismo me imagino, sino lo que oigo, lo que me interpela, lo que me ama, lo que me obliga, pero no como algo pensado o susceptible de ser pensado. Para la fe esencial la estructura dual

del ¿crees? — creo, una estructura que afirma que se es llamado desde fuera y que se responde a esa llamada»[1178].

Más aún, hay también un a priori eclesiológico referido a la fe eclesial, la fe de la Iglesia, traída adelante por la tradición de la Iglesia en el sentido de un «carácter social de la fe» que nos une[1179]. ¿Pero qué es lo que nos une de hecho? ¿Es ese vínculo la Palabra como verdad? Ratzinger explica: «cuando se trata de la fe lo primero es la palabra predicada. La idea es íntima, puramente espiritual; la palabra, en cambio, es lo que une. Es la forma en que surge la comunicación en el terreno espiritual, es la forma en que el espíritu es también humano, es decir, corporal y social. La supremacía de la palabra significa que la fe está ordenada a la comunidad de espíritu […]. Sin embargo, la fe es sobre todo una llamada a la comunidad, a la unidad del espíritu mediante la unidad de la palabra; su sentido es fundamentalmente social, es decir, pretende suscitar la unidad del espíritu mediante la unidad de la palabra»[1180]. ¿Unidad del espíritu mediante la unidad de la palabra? ¿Acaso esta afirmación nos ha acercado a la respuesta por la pregunta sobre lo que nos une?

Me parece que la unidad del espíritu no se refiere a estados mentales sino a una verdad proposicional puesta en perspectiva cuando prestamos atención a la Palabra de Dios como verdad. No debemos separar la palabra de la verdad, a saber, su contenido proposicional. Con ello me refiero simplemente a que una proposición es lo que puede ser creído o afirmado como verdadero. Lo que nos une es, entonces, la Palabra como verdad. Bernard Lonergan, SJ, sostenía correctamente que esto tiene sentido porque «la palabra de Dios contiene un realismo, tanto porque debe ser creída [afirmada como verdad] y no contradicha como porque es una palabra verdadera, que dice cómo son de hecho las cosas»[1181]. Ratzinger es, entonces, un realista sobre la verdad. Y continúa Lonergan: «Pues en esto consiste el realismo: en que la verdad reconocida en la mente corresponde a la realidad. Y quienquiera que cree en la verdadera palabra de Dios reconoce sin duda la verdad en su mente»[1182]. Así podemos entender por qué dice Ratzinger que el dogma une a las personas en una profesión común de fe, en una comunidad de aquellos que confiesan la Palabra de Dios. Esta breve reflexión sobre la verdad proposicional nos lleva de vuelta a la idea de Ratzinger sobre la fe.

La fe incluye naturalmente, entonces, la creencia y su contenido proposicional, pero fe y creencia no son idénticas. Más bien, dice Ratzinger, el centro que organiza la fe es la confianza: «la fe se describe, pues, como un agarrarse firmemente, como un permanecer en pie confiadamente sobre el suelo de la palabra de Dios»[1183]. En otros términos: «La actitud cristiana de confiar se expresa en la palabra amén, que también significa fidelidad, firmeza, fundamento sólido, permanecer, verdad, palabras que mantienen una relación entre sí. Pues bien, eso significa que solo la verdad sostiene al hombre y puede darle sentido. Solo la verdad es el fundamento adecuado de la permanencia del hombre»[1184]. La fe es, entonces, la posición entera del hombre en la totalidad de la realidad, entregándose a sí mismo al sentido que lo sostiene a él y al mundo. Ratzinger añade que este sentido está indisolublemente conectado al fundamento y la verdad y por ello la fe «significa comprender nuestra existencia como respuesta a la palabra, al logos que todo lo sostiene y lo soporta»[1185].

Conclusión

Quedan por decir dos cosas. Primero: entender el sentido que el hombre ha recibido como fundamento y verdad de su existencia y de la del mundo presupone mantenerse en la verdad, la verdad del ser mismo. Mantenerse en la verdad es un requisito indispensable para «lo que llamamos comprender: captar el fundamento sobre el que nos mantenemos como sentido y como verdad; reconocer que el fundamento significa sentido»[1186]. En otras palabras, «podemos añadir que solo en la permanencia es posible la comprensión, no fuera de ella. Una cosa no sucede sin la otra, ya que comprender significa asir y entender el sentido que se ha recibido como fundamento, como sentido»[1187]. Este mantenerse requiere de la iluminación por el Espíritu Santo —un principium cognoscendi internum— porque a la fe solo se llega, dice Ratzinger, «por lo que la Biblia llama vuelta, con-versión»[1188]. Esta es la luz interior que lleva al asentimiento, dice Tomás de Aquino. Credo ut intelligam: creo para llegar a entender. La fe es la condición de la comprensión y esta, a su vez, es el fin de la fe. En palabras

de Ratzinger: «la comprensión nace exclusivamente de la fe. Por eso, una tarea primordial de la fe cristiana es la teología, discurso comprensible, lógico (rationale, racional-inteligible) de Dios. Aquí radica el derecho inamovible de lo griego en lo cristiano»[1189]. En suma, añade, «la fe y la comprensión van tan parejas como la fe y la permanencia, porque permanecer y comprender son inseparables. La traducción griega del pasaje de Isaías [7,9] sobre la fe y la permanencia incluye una dimensión imprescindible de lo bíblico, si no quiere caer en lo fanático y lo sectario»[1190]. Fides quaerens intellectum: la fe busca comprender el contenido de la revelación, moviendo a la razón para entender su coherencia interna e inteligibilidad. Y en esta exploración disciplinada del contenido de la revelación, la fe cristiana no «corta la vía del pensar»; en realidad no solo se apoya en recursos filosóficos sino que también estimula la búsqueda de la filosofía.

En segundo lugar, la racionalidad de la fe cristiana no es solo cuestión de tomar postura respecto al fundamento firme, el Logos, del mundo. La fe cristiana involucra más bien el saber personal de la fe, no un conocimiento impersonal, de Jesucristo como «la presencia de lo eterno en este mundo»[1191]. Concretamente, «la fe en que Cristo es el Hijo único del Padre, en que en él Dios está realmente como hombre entre nosotros y en que el hombre Jesús está eternamente en Dios mismo, que él mismo es Dios, no una forma de revelación de Dios, sino Dios, el único y sin recambio»[1192]. Como lo explica también Ratzinger al hablar sobre el conocimiento personal de la fe, «no dice creo en algo, sino creo en ti. Es encuentro con el hombre Jesús y en ese encuentro experimenta el sentido del mundo como persona»[1193]. El conocimiento personal de la fe es un conocimiento relacional porque al conocer a Jesucristo nosotros mismos somos conocidos y transformados. Ratzinger elabora:

La fe es, pues, encontrar un tú que me sostiene y que, en medio de todas las carencias y de la última y definitiva carencia que comporta el encuentro humano, regala la promesa de un amor indestructible que no solo ansía la eternidad sino que la otorga. La fe cristiana vive de que no solo existe el puro entendimiento, sino el entendimiento que me conoce y me ama; de que

puedo confiarme a él con la seguridad de un niño que en el tú de su madre ve resueltos todos sus problemas. Por eso la fe, la confianza y el amor son, a fin de cuentas, una misma cosa, y todos los contenidos en torno a los que gira la fe no son sino aspectos concretos del cambio radical, del yo creo en ti, del descubrimiento de Dios en el rostro del hombre Jesús de Nazaret. […] yo creo en ti, Jesús de Nazaret, como sentido (Logos) del mundo y de mi vida[194].

Dicho con otras palabras: aunque la verdad proposicional es una dimensión esencial de la verdad misma, el modo en que la verdad se hace auténtica —es decir, vivida, practicada, efectuada— no puede reducirse a ella: al mero ser creída, aseverada y afirmada, porque el conocimiento personal de la fe en Dios implica creer, confiar y amar, un conocimiento relacional de Jesucristo, el Logos, en el que nosotros mismos somos conocidos y por ende transformados.

Eduardo Echeverría

XVII. Josef Pieper: Filosofía, filología y teología

[1195]

Encuentros personales

El encuentro biográfico entre el filósofo Josef Pieper y el entonces joven profesor de dogmática Joseph Ratzinger abarca tres años de cercanía personal en la Universidad de Münster, de 1963 a 1966. Ambos se reunían regularmente —fuera de los momentos en la universidad— los sábados por la tarde durante el semestre académico con otros dos filólogos universitarios en casa de Pieper para intercambiar ideas[1196]. «Durante un tiempo en los años sesenta, se nos permitió sentarnos juntos todos los sábados a lado de su chimenea y buscar el conocimiento entre nosotros en un pequeño círculo de amigos»[1197]. El encuentro entre la filosofía, la filología y la teología fue el tema inagotable, también teniendo en cuenta que era ya la época de crisis después del Vaticano II. La ponencia inaugural del teólogo fundamental Ratzinger, de 32 años, en Bonn, en 1959, había desplegado la necesaria distinción entre el «Dios de la fe y el Dios de los filósofos»[1198], que se había nivelado una y otra vez. Se entonó así el cantus firmus que siguió resonando en los escritos del papa Benedicto XVI sobre la fides et ratio: la (super)razonabilidad de la fe que fertiliza la razón del mundo y, al mismo tiempo, superándola, la desafía, la estimula y la atrae.

Después de su nombramiento en Tubinga en 1966 —¡que, como es sabido, Hans Küng se encargó de solicitar!— Ratzinger y Pieper mantuvieron un intercambio continuo hasta la muerte de Pieper en noviembre de 1997, manifiesto en numerosas cartas. Asimismo, los escritos teológicos fundamentales de Ratzinger muestran reiteradamente una clara inspiración en la filosofía de Pieper. Manuel Schlögl, en su meritoria biografía de Ratzinger, ha destacado diversos temas: la visión de la liturgia (Praeambula

sacramenti), la «rehabilitación de Platón y la inmortalidad del alma», la fe, la esperanza, el amor… en fin, el juicio crítico común a los tiempos modernos, así como la alta estima en que se tiene la interacción de fe y razón[1199].

En el presente ensayo se presentarán sus cartas (aún no sometidas a evaluación), centrándose especialmente en las controversias en torno a la teología de la identidad y el sacerdocio, así como la primera encíclica del papa Benedicto Deus caritas est y su referencia latente a Pieper.

¿Cuál era el enfoque principal filosófico de Josef Pieper?

Pensar en el horizonte de la filosofía contemporánea

Josef Pieper (4 de mayo de 1904, Elte, Westfalia - 6 de noviembre 1997, Münster) constituye una figura excepcional de la filosofía de habla alemana. Como contemporáneo de prácticamente todo el siglo XX, estaba al tanto de las cambiantes corrientes filosóficas, pero no pertenecía al neokantianismo ni a la fenomenología, ni al neotomismo ni a la filosofía existencial ni, más tarde, a la filosofía analítica. Más bien, Pieper desarrolló una «antropología filosófica» —el título de su cátedra de Münster (1959-1972)— en la que hizo que Platón, Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino fueran fructíferos para el presente sobre la base de un profundo conocimiento de la filosofía antigua y medieval. Es menos conocido que Pieper también trató críticamente la Ilustración (Kant) y el idealismo alemán (Schelling) y que apartó constructivamente sus tesis de los conceptos contemporáneos, que eran también sociológicos (Heidegger, Sartre, Gadamer, Gehlen). Como inspiradores teológicos de su pensamiento pueden considerarse, además de Romano Guardini, a Erich Przywara SJ y al ya olvidado Stanislaus von Dunin-Borkowski SJ («una de las pocas personas que conozco a las que atribuiría sin dudar el atributo de ‘sabiduría’»[1200]).

El pensamiento de Pieper está caracterizado por una clara reubicación del filosofar en la «realidad» desde el cambio de siglo en 1900. Con su duda metódica acerca de la correspondencia directa entre el mundo de las cosas y conocimiento, Kant había creado una percepción insoslayable de que el conocimiento no describe simplemente el mundo de las cosas, sino que la razón prescribe por su parte las condiciones del conocimiento (por ejemplo, las formas de percepción del espacio y del tiempo que acompañan a todo nuestro conocimiento). La causa es patente: la razón, como «recipiente» del conocimiento, también da forma al contenido. La idea había sido ya preformulada por Tomás de Aquino, pero el «giro copernicano» de Kant se convirtió en una amenazante pérdida del mundo en el neokantianismo: la «cosa en sí» no solo era diferente de la «cosa para nosotros», sino que permanecía en una orden de incognoscibilidad insuperable. En consecuencia, el conocimiento del sujeto, ligado a las precondiciones trascendentales, no admite la posibilidad de una verdad última.

El neokantismo del siglo XIX había propiciado de este modo una psicologización y subjetivación no solo del pensamiento sino también de la ética, reforzada por la historización de la «verdad». La verdad ya no podía traducirse simplemente en una hermenéutica de la existencia generalmente válida, ni tampoco en una acción correcta (en el sentido de una correspondencia llena de sentido entre el ser y el deber).

Sin embargo, la fenomenología de Husserl y Scheler introdujo un giro importante: con Kant y más allá de él se logró comprobar que en la aparición de los fenómenos no solo se transmite una impresión al sujeto, sino que ante todo aparece algo. «Que lo que se presenta no es, pues, una mera apariencia, sino la manifestación de algo real»[1201]. La pregunta epistemológica de Husserl, por tanto, no era solo cómo aparece algo sino, con diferente énfasis, ¿cómo aparece algo?

Con este «giro copernicano contra Kant» y más allá de Kant se logró superar la epistemología escéptica elaborada en los tiempos modernos en sus rasgos básicos; fue decisiva la prueba de Husserl de que la autotrascendencia al mundo de las cosas ya está esencialmente inscrita intencionalmente en el ser humano; Scheler argumentó de manera similar en la teoría del valor. Parecía posible así una renovada vinculación con la

metafísica y la teología; incluso se llegó a sospechar que la fenomenología era «filosofía criptocatólica»[1202].

La fenomenología había impulsado un nuevo pensamiento ontológico afín a los valores. Sin embargo, este recuento no pretende hacer de Pieper un fenomenólogo en el sentido de la escuela de Husserl. Esto lo impide, sobre todo, un problema no resuelto por Husserl; en efecto, este tomó en consideración, con la prueba de la intencionalidad de la conciencia (noesis), la cosa como correlato de la conciencia (noema), pero solo como cosa inmanente a la conciencia, es decir, ya encerrada por la conciencia. «La intuición capta la esencia como ser-esencia y no pone de ninguna manera existencia»[1203]; ¿cómo se retorna mentalmente de la esencia a la existencia de las cosas, a la «relación con el mundo»?

Poco antes de la disertación de Pieper de 1929 sobre El fundamento óntico de la moral según Tomás de Aquino, había aparecido en 1927 Ser y tiempo de Heidegger como canal de un nuevo recuerdo del ser frente a un supuesto olvido del ser. También Pieper analiza la relación del hombre con el mundo, de ninguna manera recurriendo ingenuamente a Aristóteles y Tomás, sino agudizado por las reflexiones del siglo XX.

«Todo lo que existe es bueno»: la realidad del bien

«Lo bueno es lo que es conforme a la realidad», decía la formulación de Romano Guardini (1885-1968), que impactó de lleno al estudiante de bachillerato Pieper, a principios de los años 20, en el castillo de Rothenfels, centro del entonces movimiento juvenil católico Quickborn al que Pieper pertenecía[1204]. La disertación de este estudiante de filosofía de 25 años, Pieper, detallará a fondo esta tesis que, de modo menos académico y más sugerente, será reformulada como libro en 1935 con el título La realidad y el bien [Die Wirklichkeit und das Gute]. Consciente del desafío, el principio dice:

Todo deber se funda en el ser. […] Lo bueno es lo que está de acuerdo con la realidad. Quien quiera conocer y hacer lo bueno debe dirigir su mirada al mundo objetivo del ser. No a la propia «disposición», no a la propia «conciencia», no a los «valores», no a los «ideales» y «modelos» fijados por cuenta propia. Debe apartar la vista de su propio acto y mirar la realidad[1205].

Omne ens est bonum. Esto se aplica también y especialmente a la naturaleza humana, que es buena por naturaleza. Además de la revelación judeocristiana, Pieper puede mostrar que las exploraciones del «bien» en toda la filosofía clásica —es decir, prebíblica— parten de la bondad del ente. También por esta razón Pieper ve a la teología y a la filosofía en su esencia como fraternales, como el «entrelazamiento original de la declaración filosófica y teológica del mundo»[1206].

Para Platón y Aristóteles, lo bueno es la medida y moderación de la realidad, que abre para el hombre la esfera de su acción. «Estar abierto a la verdad de las cosas reales y vivir de la verdad captada: esto constituye la esencia del hombre moral»[1207]. O como dice Tomás de Aquino: «Todo movimiento de la voluntad que es conforme a un verdadero razonamiento es en sí mismo bueno; todo movimiento de la voluntad que corresponde a un falso juicio es en sí mismo malo y pecado»[1208].

La coherencia con la que Pieper explora el «bien» se refleja en su paso por toda la doctrina clásica de la virtud. Además de las cuatro[1209] virtudes cardinales de prudencia, justicia, fortaleza y moderación, Pieper emprendió también una interpretación de la trinidad de fe, esperanza y amor, que en la tradición clásica se denominan virtudes teologales porque acercan al hombre a la divinidad para enseñarle a vivir de manera divina. Virtud, arete, designa en griego el ethos de las actitudes y potencias humanas (hexeis) como eco de respuesta a la realidad. Ethos significa literalmente «valla de pastos», ya que muchos términos griegos provienen del lenguaje de campesinos y pescadores. Dentro de la valla de los pastos, el rebaño permanece protegido; fuera reinan la confusión y la amenaza. El ethos crea

así el espacio de una realidad que alimenta la vida, marca la frontera hacia lo insuperable y protege contra la disolución por la mentira que conduce a lo irreal.

Los extremos también conducen a tales destrucciones e incluso existen, de hecho, justamente ahí, en el ámbito del amor, es decir, en un compromiso de desinterés. Con el estudio Über die Liebe (1972) Pieper volvió a hablar de forma crítica y clarificadora en una época que estaba cambiando en el lenguaje y en el comportamiento del Eros a la sexualidad forzada, una revuelta que continúa hasta hoy. Después de medio siglo de revolución sexual, su análisis permanece fresco, exhaustivo y cercano a la realidad. Todas estas revelaciones están desprovistas de cualquier matiz mojigato, ya que el lenguaje de Pieper es sobrio y, al mismo tiempo, siempre sorprendentemente movido por el «batir de alas del espíritu».

En general, «realidad» adquiere en la obra de Pieper una profundidad que guía el conocimiento pero que también es resistente al conocimiento, que se vuelca a sus fundamentos en el ser, lo verdadero y lo bueno. El ser, lo verdadero y lo bueno subyacen a la facultad del conocimiento y desencadenan un movimiento inacabable del conocimiento. Este aspecto insondable, que recorre la creación de forma desafiante, sitúa la argumentación de Pieper en una apertura fructífera que permite conectar con el pensamiento de Ratzinger.

La influencia sobre Joseph Ratzinger: controversias y acuerdos

Muchos de estos temas tienen una relación directa con Ratzinger, quien era 25 años más joven. Pieper se convirtió para él en un garante de la cuestión metódica por la verdad; lo llamaba profesor y maestro, y al final también amigo[1210]. Como papa, Ratzinger se alegró visiblemente en 2009 de la creación de la Josef-Pieper-Arbeitsstelle en la Facultad de Teología de Paderborn y destacó su apego al filósofo de fama internacional: «He aprendido que los grandes pensadores de épocas pasadas están plenamente

presentes a través de su lucha por la verdad y que la filosofía no se vuelve anticuada si es honesta y humilde en el camino hacia la verdad»[1211].

Sin embargo, este juicio tardío y reiterado oculta un tanto las controversias iniciales, que fueron considerables y a veces duraron años. Pieper se mostró bastante intransigente con algunas de las tesis de su colega más joven y fue inflexible a su manera, mientras que Ratzinger se mostró más inclinado a conciliar las teorías (más sobre esto en seguida). Por supuesto, también hubo concordancias y confirmaciones, de modo que lo que se disputaba en las declaraciones escritas siguió teniendo efecto: incluso como papa, Benedicto XVI retomó algunas aclaraciones decisivas obtenidas en tales disputas.

Una primera cuestión controvertida en 1965/66 la constituye la expresión «teología de la identidad». Ratzinger había abordado la cuestión relativa a su propio ámbito: cómo la dogmática debía ser interpretada de forma contemporánea, es decir, cómo poseía ella misma un carácter histórico[1212]. Pieper, en cambio, veía en la Überlieferung[1213] (tradición) la identidad de lo revelado como imprescindiblemente efectivo, no transformado históricamente: modificable por tanto en la modalidad del lenguaje, pero no en su núcleo. Más adelante, el 1 de abril de 1979, Ratzinger, como arzobispo de Múnich, escribió sobre el tratado de interpretación de Pieper: «Hay dos cosas que me han encantado especialmente: su análisis del problema del historicismo, su relación quebrada con la tradición y su rechazo de la cuestión de la verdad, ya fundada en el método»[1214].

De modo análogo se lee en una carta del 27 de abril de 1989: «el repliegue en el historicismo y en las figuras formales del filosofar parece paralizar en gran medida el verdadero impulso filosófico. Pero estoy seguro de que una obra como la suya es portadora de una vitalidad tan grande que, tarde o temprano, vuelve a encender y pone en marcha de nuevo el pensamiento filosófico desde el espíritu de la gran tradición».

La segunda cuestión controvertida, el sacerdocio, fue discutida con mayor agudeza. Pieper escribió una especie de filípica a Ratzinger el 18 de diciembre de 1968:

Sin embargo, me siento provocado a una disputa amistosa por su ensayo sobre el sacerdocio (Geist und Leben)[1215]. La ironía sobre la imagen del sacerdote en los primeros sermones, aunque ciertamente justificada por el entorno de su público, me produce malestar; aunque la imagen sea mil veces demasiado burda y la terminología demasiado sentimental, no hay que ironizar lo que se pretende. No tengo, como anciano e intelectual, ninguna dificultad en llamar al joven capellán Reverendo e incluso Padre — pero no con respecto a su función de predicación y pastoral, que obviamente depende en gran medida de su madurez y educación personal, sino con respecto a lo que es específicamente sacerdotal en él, que recibió en la ordenación. Sin embargo, este aspecto queda simplemente demasiado corto en su presentación, si no es directamente ignorado y suprimido. Las conclusiones que los jóvenes estudiantes de teología y los capellanes sacan de esto me parecen sumamente inquietantes (porque lo que es específicamente católico me parece que se va aquí al diablo). —En lugar de los sábados por la tarde[1216], ahora hay un círculo de jóvenes teólogos (diáconos, capellanes, ex-teólogos) en mi casa; y anoche discutimos su ensayo; estaba realmente consternado.

[…] Pero sí niego que una interpretación del ministerio sacerdotal en la que el sacerdocio simplemente desaparece en el magisterio (kerygma) se corresponda con lo que la Iglesia católica ha dicho realmente sobre este tema y que también dice en el Vaticano II. Casi no dice Usted una palabra sobre la «ofrenda del sacrificio», sobre la consagración, sobre la relación entre la presencia real eucarística y la consumación sacerdotal. Y después de leer su ensayo, uno no está preparado absolutamente (los jóvenes teólogos se sorprendieron casi incrédulamente cuando les leí los pasajes correspondientes) para encontrar por ejemplo qué se dice en los documentos del Vaticano II. […] No digo, por supuesto, que usted niegue lo que se dice en estas frases; pero: nadie pensará, después de su presentación, que tal cosa se puede encontrar en absoluto en los documentos del Vaticano II. […] Estoy aquí, en efecto, extremadamente implicado y profundamente preocupado. En efecto, temo que, de este modo, lo realmente sacramental desaparece y lo que queda es la «palabra» y el «predicado». […] Tampoco niego que la palabra pronunciada en la ejecución del sacramento (por ejemplo, Ego te absolvo…) posea el carácter de anuncio; pero que a mí, el destinatario, al oír tales palabras se me conceda una comprensión que tal

vez me transforme […] —esto es algo distinto de la verdadera liquidación de mis pecados que tiene lugar en el sacramento[1217].

El punto más profundo de la crítica a Ratzinger consiste, por lo tanto, en la subestimación del sacrificio eucarístico que debe ofrecer el sacerdote junto a la sobreestimación de la palabra anunciadora, en la que Pieper ve un acercamiento al protestantismo. Pieper volvió a hacer pública esta objeción en el ensayo, claramente crítico también, »Verwunderte Anmerkung eines Laien zum Thema ‚Priestertum'« (1969)[1218] [Comentario perplejo de un laico sobre el tema del sacerdocio]. Sin mencionar el nombre de Ratzinger, pero recogiendo algunas de las mismas formulaciones que en su carta, Pieper ofrece una crítica aguda. Añade aún más detalles en »Was unterscheidet den Priester? Ein notgedrungener Klärungsversuch« (1971)[1219] [¿Qué hace diferente un sacerdote? Un intento desesperado de aclaración].

La respuesta de Ratzinger, en una carta del 13 de febrero de 1969, reza:

En primer lugar, debo subrayar que no he utilizado la «palabra» como concepto rector real para definir el ministerio sacerdotal, sino la «atención pastoral» (misión) y el «Evangelio». Ambos tienen un radio mucho más amplio que «palabra» en el sentido protestante. Ambos se refieren a la autoridad del Logos encarnado y a la misión de empoderamiento otorgada a través de su Iglesia. Así, tampoco he llamado de ninguna manera al acontecimiento eucarístico una simple proclamación de culto, sino explícitamente una «proclamación autorizada» […], que por lo tanto difiere bastante explícitamente de esa otra forma de proclamación […]. La autoridad de esta proclamación, que está vinculada al oficio espiritual, se revela en la realidad sacramental […].

Como se ve, a pesar de varias aclaraciones, Ratzinger se inclina en lo fundamental por el asentimiento y, en última instancia, se deja corregir. Así

ocurre también con el pequeño ensayo temático de Pieper »Nicht Worte, sondern Realität. Das Sakrament des Brotes« (1974)[1220] [No palabras sino realidad. El sacramento del pan]. Ratzinger respondió desde Ratisbona el 16-7-1973: «lo leí inmediatamente y me sentí enriquecido por él con gratitud». En cualquier caso, la crítica de Pieper había arraigado profundamente en 1969 y Ratzinger la tomó muy en serio.

Al parecer, la gratitud del joven hacia el maestro se profundizaba cada vez más. De este modo se dice, el 5 de mayo de 1979, con motivo del 75º cumpleaños de Pieper, en un homenaje:

Ahora también quisiera hacerlo por escrito y agradecerle de todo corazón el servicio que ha prestado en nuestra confusa época sin otro cometido que el de su conciencia y su convicción de fe, oficialmente, por así decirlo, como obispo, pero al mismo tiempo personalmente, como alguien que se ha convertido en su discípulo a través de sus libros y que se sabe favorecido e instruido por usted de muchas maneras. En estas semanas he podido terminar de leer el segundo volumen de sus memorias[1221] y al hacerlo he acompañado con mi pensamiento el amplio espacio de su pensamiento y obra, que abarca un tiempo que alcanza desde el despertar esperanzador de la posguerra hasta el materialismo resignado o revolucionario del presente […]. Usted ha mantenido el programa de que la filosofía es la reflexión sobre el todo y la búsqueda del todo en un mundo de especializaciones que se ha convertido, casi por definición, en un rechazo del todo y, por tanto, en un rechazo de la filosofía, y con ello se ha paralizado a sí misma.

En un resonar de sus primeros años, en los que Ratzinger también se sabía corregido, escribe el 3 de mayo de 1994:

Cuando emergió la gran confusión del pensamiento en los años setenta, usted volvió a demostrarse a sí mismo en gran forma como líder espiritual y, con su serena objetividad y con la superior amplitud de su formación, se

esforzó en conducir una generación sacudida por las palabras de moda de vuelta a la humildad del escuchar y el ver. De este modo, como filósofo, ha prestado un servicio irremplazable a la teología y, gracias a Dios, lo sigue haciendo.

La doctrina de la virtud de Pieper y la encíclica Deus caritas est del papa Benedicto

Puede encontrarse enseguida una profunda coincidencia entre el estudiante Ratzinger y Pieper en torno a la famosa doctrina de la virtud de este último, la «cuadriga». El 3 de mayo de 1994, el cardenal escribió con motivo del 90º cumpleaños de Pieper: «Cuando empecé mis estudios de teología en enero de 1946, sus cuatro pequeños libros sobre las virtudes cardinales fueron una de las primeras lecturas que encontré; de este modo se convirtió en mi guía filosófica en una etapa temprana y, por tanto, también en una referencia para mi pensamiento teológico».

A la cuadriga le siguió la troica de las virtudes divinas —fe, esperanza, amor—, que dejó profundas huellas en Ratzinger y llegó a ser fructífera para la Iglesia universal. Sutilmente, en efecto, muchos pensamientos de las dos o en realidad tres encíclicas papales (sobre el amor, Deus caritas est, sobre la esperanza, Spe salvi y sobre el proyecto de la fe, Lumen fidei) están marcados por el pensamiento previo de Pieper. Incluso antes el más joven le dedicó al mayor una «práctica»[1222] correspondiente en tres partes y le escribió desde Roma el 7 de marzo de 1989: «Acababa de leer su libro Lieben - hoffen - glauben e hice después el ejercicio sobre Fe - Esperanza - Amor y más o menos tomé la orientación de su libro, que todavía estaba fresco en mi alma. Así que ahora he pensado que probablemente sería un regalo de cumpleaños lleno de sentido dedicarle este opusculum que no habría nacido sin su opus».

Quedémonos con la palabra clave más excitante. Deus caritas est fue el título de la primera encíclica del papa Benedicto XVI, del 25 de diciembre

de 2005, recibida con gran interés. Sorprendentemente, colocó juntos a Eros y Agápe, porque Eros, que viene de abajo y puede extraviarse o finalizar, es sostenido, guiado y santificado por el amor de arriba, Agápe, en el sacramento del matrimonio. El papa esboza ya aquí lo que posteriormente llamará «ecología integral» del ser humano, en la que puede desplegarse un amor poderosamente floreciente, santificado y sanado en Dios.

Pieper había abierto también un espacio entre Eros y Agápe que no excluye a ninguna de las partes ni impulsa a la exageración[1223]. Contra la afirmación largamente sostenida del puro desinterés del Agápe (como en Erich Fromm y Andres Nygren), Pieper desarrolla una contraposición razonable y maravillosamente amplia, desde la antigüedad, pasando por Tomás de Aquino, hasta Goethe y la modernidad clásica: la felicidad del amante no consiste solo en la cesión desinteresada, sino principalmente en la conquista y el disfrute del amado. Amor también es hambre y sed, aunque quiera hacer feliz a la otra persona. No es sencillamente desinteresado, sino necesitado, que necesita; es donante y apreciativo, pero por eso mismo exige un eco para sí mismo.

De este modo, el amor no es en absoluto funcional, sino algo más: pleno del sentido del Ser y orientado con el ser hacia la contraparte amada conduce a la forma suprema del amor: «estar encantados» o «vivir y morir por»; en todo caso, dejarse asir profundamente por el otro. Al final, es el «carácter del suceso» lo que arranca al amante de sí mismo. De este modo traduce Pieper la «manía regalada por Dios» de Platón, su afectación y su pasión[1224]. Pero este ser arrancado no es desinteresado en el sentido descrito, ya que corresponde al yo más profundo del amante. Lo que es evidente y natural, es decir, el amor a sí mismo, se mantiene en el espacio entre Eros y Agápe, e incluso se presupone y se cultiva a través de la relación. No hay ninguna obligación ética de desgastarse, de perderse, así como la autoconservación egoísta y la frialdad sin compromiso tampoco conducen al centro del amor.

Esto no significa, en absoluto, egoísmo y autocomplacencia mal encubierta. Más bien, en la felicidad del otro, el amante se alegra al mismo tiempo que se refleja en sí mismo. No hay una felicidad aislada y unilateral, eso sería una contradicción inmediata en sí mismo; lo sublime es precisamente el eco

que se potencia mutuamente. Este espacio entre el embelesamiento y el autodescubrimiento decide sobre el éxito o el fracaso de Eros, que exalta a Agápe. Condensado poderosamente: «Toda felicidad es felicidad del amor»[1225].

El papa Benedicto hace suya la idea básica de Pieper en la encíclica Deus caritas est:

En realidad, eros y agápe —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el eros inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente —fascinación por la gran promesa de felicidad—, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro. Así, el momento del agápe se inserta en el eros inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don[1226].

Que una encíclica papal sea la primera que menciona el Agápe junto al Eros de una manera tan evidentemente apreciativa es impensable sin la previsión de Pieper en Über die Liebe; de hecho, este es el spiritus rector de esta interpretación exhaustiva. Ya antes, al retomar la palabra de Pieper sobre la manía divina, el cardenal escribía el 15 de marzo de 1996:

Su discurso de agradecimiento en el Simposio (Münster 1994) me recordó su libro sobre la «locura divina» según Platón[1227], que se había convertido en una lectura clave para mí en aquel momento. Usted ha reconsiderado lo que allí se decía, situándolo en diversos contextos de encuentros con poetas

y filósofos. Me parece que usted ha contrapuesto de manera impresionante al exclusivismo de nuestra cultura del hacer la necesidad de recibir y padecer, que es el único modo en que se nos concede la purificación: cómo puede hacerse real el contacto con el misterio de Dios.

En esta línea la encíclica vuelve a subrayar: «Ciertamente, el amor es ‘éxtasis’, pero no en el sentido de arrebato momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios»[1228].

El teólogo resume el diálogo continuo con el filósofo en el gran homenaje: Pieper crea como «verus doctor vetera et nova ex thesauro sapientiae»[1229]. «Usted, al convertirse en amigo de la verdad, se ha convertido en amigo de Cristo, que es la verdad y la vida. Que un día los reciba con los brazos abiertos y los conduzca a la visión desvelada de la verdad eterna»[1230].

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

XVIII. Jean-Paul Sartre: Verdad, libertad y responsabilidad

Jean-Paul Sartre es incuestionablemente uno de los gigantes del movimiento existencialista que marcó la historia del pensamiento del siglo XX[1231]. Decir con precisión qué es existencialismo no es algo sencillo. Generalmente se entiende, como dice Thomas R. Flynn, como una forma de pensar sobre lo individual y concreto, que se opone a la filosofía abstracta y atemporal. Sus temas típicos son: 1) la precedencia de la existencia respecto de la esencia, 2) la temporalidad como parte de la esencia, 3) el humanismo, 4) la libertad y la responsabilidad, 5) la prioridad de las cuestiones éticas[1232]. Si Flynn tiene razón, es evidente que el movimiento cultural en su conjunto ha dejado una impronta profunda en la forma de pensar de Joseph Ratzinger. Para el teólogo alemán, los cinco temas son muy relevantes y se discuten una y otra vez a lo largo de su obra. Particularmente importante es su insistencia en que la filosofía lleva en su centro la cuestión de lo humanum en su existencia concreta como su pregunta fundamental y definitiva[1233]. En ese sentido, existe una afinidad metodológica que acerca a Ratzinger con el existencialismo, pues, como señala María Esther Gómez de Pedro, el teólogo alemán siempre confronta la teoría con la experiencia de la existencia humana concreta: «el tipo de experiencia denominada ‘experiencial o Existentialerfahrung’»[1234].

Peter Seewald cuenta que Joseph Ratzinger leyó de joven ávidamente a Jean-Paul Sartre[1235]. El mismo Benedicto XVI explica que Sartre era alguien que había que leer en esa época, pues traducía el existencialismo de Heidegger a términos concretos. El hecho de que escribiera su filosofía en los cafés franceses la hacía más penetrante y realista[1236]. Lo considera —junto con Albert Camus y Simone de Beauvoir— un pensador que representa a toda una generación[1237]. En este capítulo examinaré cómo Ratzinger dialoga con un conocido tema de la filosofía de Sartre, el cual es,

como dije, una de las típicas cuestiones sobre las que reflexiona la filosofía existencialista: la libertad y la responsabilidad[1238].

Responsabilidad radical

La filosofía de la libertad de Sartre es quizá la propuesta más radical que haya visto el siglo XX sobre esta cuestión. El hombre, para él, es pura libertad capaz de definirse a sí mismo, por lo que carece de criterios a priori para orientar sus acciones. Esto lo hace radicalmente responsable de su propia realidad. De esta libertad abismal se sigue una experiencia de angustia terrible, pues nos resulta insoportable caer en la cuenta de que todos los motivos de nuestras acciones son responsabilidad nuestra. Cuando descubrimos que dependemos enteramente de nosotros mismos, que no tenemos excusa, que somos radicalmente responsables, experimentamos una especie de vértigo desagradable[1239]. Intentamos entonces huir de ella reduciendo la carga de nuestra responsabilidad[1240]. Esto es a lo que generalmente se refiere cuando habla de mala fe (mauvaise foi). Según Jonathan Webber, la mala fe en su uso general equivale a lo que Sartre denomina «determinismo psicológico», que el filósofo francés describe como una «conducta de excusa», «una conducta reflexiva respecto de la angustia» que «nos provee de una naturaleza productora de nuestros actos»[1241]. Esta actitud de mala fe, común originalmente a toda la condición humana, se resiste a reconocer la radicalidad de la libertad y trata de ver al ser humano limitado por alguna naturaleza fija. Parece, pues, que todos los hombres están condenados a vivir en esa mentirosa huida de la realidad. Ante esta situación, Sartre anticipa en El ser y la nada una posible salida que denomina autenticidad. Se trata de un proyecto que supone «escapar radicalmente a la mala fe» a través de una «reasunción del ser podrido por sí mismo»[1242], para lo cual es necesaria una «conversión radical»[1243]. Sin embargo, en esa obra se niega a dar más detalles, pero promete un estudio de ética para atender debidamente la cuestión. La obra prometida, sin embargo, nunca llegó al público. Algunos apuntes se publicaron en un cuaderno póstumo, al cual no prestaremos atención —siguiendo a Webber

— pues puede ser confuso y engañoso[1244]. Es mejor intentar reconstruir una respuesta a partir de sus textos publicados.

En su conferencia, El existencialismo es un humanismo, Sartre ofrece un ensayo de respuesta para un proyecto alternativo al de la mala fe. En él dice explícitamente que la mala fe es «un error», «una mentira que disimula la total libertad del compromiso»[1245]. También habla de la verdadera condición universal de la existencia humana, en la cual «no hay naturaleza», por lo que «el hombre no es otra cosa de lo que él se hace»[1246], así que él es el único «responsable de lo que es»[1247]; «el hombre es libertad»[1248]. Si la mala fe es una huida de la libertad radical en la que nos encontramos, el proyecto de la autenticidad deberá ser aceptar la verdad de la condición humana sin querer ocultar que no tenemos una naturaleza o unos valores como punto de apoyo. Pero, ¿cómo se acepta ser una libertad radical sin punto de apoyo y cómo se expresa esa libertad en los quehaceres concretos de nuestra vida sin que aquello sea un deseo de tener una naturaleza determinada? La respuesta de Sartre es muy enigmática. Lo relevante de las elecciones auténticas es que sean verdaderamente libres en sentido radical, es decir, que sean creadoras de valor y no pretendan sostenerse de valores a priori. El hombre auténtico tiene que asumir el compromiso de inventar sus valores, de modo que todo vale mientras se reconozca nuestra libertad sobre nuestro carácter. La única condición de la acción libre es que sea verdaderamente libre, de manera que «la libertad a través de cada circunstancia no puede tener otro fin que quererse a sí misma»[1249], pues de otro modo estaría pretendiendo obrar según valores a priori. Esta es, para él, la fuente de su responsabilidad, pues no hay nada afuera del hombre mismo que le marque la pauta de su propia existencia. Solo él se constituye a sí mismo, por lo que él es el único responsable de su ser hombre.

Ateísmo y rebeldía contra la verdad

En un magnífico artículo sobre el método filosófico de Jean-Paul Sartre, el filósofo alemán Josef Pieper identifica tres definiciones que Sartre ofrece para explicar qué es el existencialismo[1250]. Existencialismo es: 1) el intento de sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente, 2) una filosofía que tiene como primer principio que no hay naturaleza humana alguna, y 3) una filosofía que afirma que la existencia antecede a la esencia[1251]. Las tres definiciones, piensa Pieper, tienen una clara dependencia entre sí[1252]. No obstante, si hubiera que identificar una raíz que detone toda la filosofía existencialista de Sartre, quizá habría que apuntar a su opción a favor de la inexistencia de Dios. No por casualidad él mismo llama a su propia filosofía «existencialismo ateo»[1253].

Ratzinger conoce bien la línea de pensamiento de Sartre. En 1975 se apoya en el pensamiento de Josef Pieper para explicar sus ideas[1254]. Para el filósofo francés, explica Ratzinger, «no puede haber una naturaleza de las cosas y del hombre porque entonces también tendría que haber Dios»[1255], cosa que Sartre no estaría dispuesto a aceptar. ¿Qué es entonces la realidad? ¿Qué es el hombre? «Si la realidad misma no procede de una conciencia creadora —continúa Ratzinger—, si no es realización de un proyecto, de una idea, entonces solo puede ser una hechura, una imagen sin contornos fijos que se presta a todo uso arbitrario que se le quiera dar»[1256]. Precisamente de aquí deriva Sartre su convicción de que el hombre es una existencia indefinida que se autorrealiza por medio de una libertad abismal: «si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto»[1257]. «Si he suprimido a Dios padre —dice el existencialista—, es necesario alguien para inventar los valores […]. Decir que nosotros inventamos los valores no significa más que eso: la vida no tiene sentido, a priori. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que ustedes eligen»[1258]. ¿Pero qué valores inventamos? Ya sabemos cómo respondería Sartre: elige lo que quieras, siempre y cuando lo elijas en nombre de la libertad. Ante la cuestión moral, Sartre también se apoya en su ateísmo fundamental. Por eso asume como punto de partida las palabras que Dostoyevski pone en boca de Kirillov: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». Esto es, para Sartre, «el punto de partida del existencialismo»[1259]. Nos cuenta que cuando un alumno se le acercó a

solicitar un consejo para resolver una cuestión moral delicada, su respuesta fue: «usted es libre, elija, es decir, invente»[1260]. Su concepción de la moral se asemeja, según su propia explicación, a una obra de arte, pues estamos en la misma situación creadora que el artista, el cual no dispone de criterios estéticos a priori para producir su obra[1261]. En esto encuentra Sartre la grandeza del ser humano. Una vez liberado de Dios, él se constituye en su propio dios.

Para Ratzinger, lo que se encuentra en el corazón de filosofías como la de Sartre es precisamente una rebeldía radical contra Dios y, por lo tanto, contra la comprensión de la existencia humana como realidad creada con una naturaleza. Al contrario de lo que piensa el francés, a saber, que huimos de la libertad radical para arroparnos en mala fe con el cobijo de una naturaleza, Ratzinger ve en la propuesta de Sartre un rechazo de la condición fundamental de la creatura para «liberarla» de cualquier tipo de límite. Lo que Sartre llamaría autenticidad —entendida ahora como rebeldía contra la condición creatura— sería para Ratzinger la verdadera rebeldía contra lo que de verdad somos, la verdadera mala fe. En una penetrante homilía explica que el relato de la tentación que vivieron Adan y Eva se trata en realidad de «la propuesta a los hombres de que no acepten los límites de su existencia; que no consideren los límites entre el bien y el mal, ni los límites de la moral»[1262]. Son invitados, en cambio, a abandonar cualquier contorno que les defina la existencia. Quizá con un guiño a Sartre, Ratzinger recupera la comparación con el artista. En el arte parece no haber límites; al artista «se le permite hacer todo lo que se puede hacer»[1263]. En este contexto, «la medida del hombre es su poder, no su ser, ni el bien y el mal. Lo que él hace, le está permitido»[1264]. Pero, ¿qué pasa si ampliamos este contexto a la totalidad de la existencia humana? ¿Qué pasa, por ejemplo, si en lugar de preguntarnos por lo que se puede hacer en el arte, nos cuestionamos qué le está permitido hacer al ser humano en el ámbito de la técnica? ¿Se debe permitir hacer todo lo que se puede hacer? Ratzinger ofrece un par de ejemplos para sensibilizarnos con las funestas consecuencias de este planteamiento. Primero, recuerda cómo Robert Oppenheimer contaba que los físicos quedaban fascinados por las posibilidades que ofrecía la bomba atómica hasta considerarlas lo technichally sweet, lo dulce, lo fascinante. De manera igualmente atroz, Rudolf Höss, el último comandante de Auschwitz afirmaba en su diario que

el campo de exterminio había sido una impresionante obra técnica. Le parecía tan perfecto y fascinante el programa que se justificaba por sí mismo[1265]. El hombre, concluye Ratzinger, se tiene siempre a sí mismo como medida, y «si se reniega de esta medida, se engaña a sí mismo. No se libera, sino que se opone a la verdad». Cuando esto ocurre, «se destruye a sí mismo y al mundo»[1266]. Intentar divinizar al hombre eliminando a Dios es el contenido más profundo de lo que la tradición cristiana denomina pecado. «El hombre quiere negar su ser creatura, porque no le agrada aceptar ni la medida ni los límites inherentes a ello. No quiere ser creatura, no quiere ser medido, ni quiere ser dependiente. Su dependencia del amor creativo de Dios la interpreta como heteronomía; pero heteronomía es esclavización y de esta hay que liberarse. Y así el hombre quiere llegar a ser Dios»[1267]. El pecado es, pues, oposición a la verdad de nuestro ser, a esa verdad que llamamos naturaleza.

En una antropología como la que propone Sartre, la existencia de Dios se interpreta como una realidad antagónica al ser humano, de manera que si Dios existe, la libertad humana queda anulada o reducida. La existencia de Dios, por lo tanto, resulta incómoda. Sartre, desde luego, no aceptaría esta afirmación. Según él, al contrario, «el existencialista […] piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible»[1268]. Sin embargo, poco a poco sale a la superficie su verdadera comprensión del asunto. Una vez que se ha eliminado a Dios y el hombre ha sido situado en la radicalidad de una libertad sin naturalezas, le parece que por fin se le ha hecho justicia al ser humano: «esta teoría es la única que otorga dignidad al hombre, la única que no lo convierte en objeto»[1269]. Tener naturaleza es para él lo mismo que ser «un conjunto de reacciones determinadas», de modo que, en lugar de ser libres, seríamos como «una mesa o una silla o una piedra»[1270]. Naturaleza y libertad se encuentran en oposición: parecen excluirse mutuamente.

El amor inevitable que todos tenemos por la libertad se encuentra sometido a una crisis delirante cuando esta se entiende como incompatible con los límites que fijan los contornos de la naturaleza. Así que parece más atractivo el rechazo de la verdad, si entendemos verdad como una idea que se deriva del concepto de naturaleza. Si eliminamos del hombre toda

naturaleza, nos quedará decir que su verdad es que no tiene ninguna verdad definida, su verdad es la existencia indeterminada. Cuando la libertad se mira como una realidad opuesta a la naturaleza, el resultado puede llegar a ser un odio terrible contra la verdad, pues no puede más que verse como esclavizante. En ningún lugar he encontrado una mejor representación de esta rebeldía contra el ser como la que nos ofrece Camus en su personaje Calígula. Después de que el emperador expresa su deseo esquizofrénico de una voraz libertad sin fronteras, su mujer Cesonia le presenta los límites de la dura realidad: «No podrás hacer que el cielo no sea cielo, que un rostro hermoso se vuelva feo, un corazón humano, insensible». Calígula, obstinado, replica: «Quiero mezclar el cielo con el mar, confundir fealdad y belleza, hacer brotar la risa del sufrimiento». Pero Cesonia insiste: «Hay lo bueno y lo malo, lo grande y lo bajo, lo justo y lo injusto. Te aseguro que todo esto no cambiará». «Mi voluntad es cambiarlo —arremete Calígula—. Haré a este siglo el don de la igualdad». El emperador quiere que todo dé lo mismo, que nada tenga contornos, que todo dé igual. Y por eso concluye: «Vivir, Cesonia, vivir es lo contrario de amar». Es, «libremente», rechazar con odio todo lo verdadero, que se entiende como esclavizante. Mientras estrangula a Cesonia, el emperador grita enérgicamente: «Vivo, mato, ejerzo el poder delirante del destructor, comparado con el cual el del creador parece una parodia. Eso es ser feliz. Esa es la felicidad: esta insoportable liberación, este universal desprecio, la sangre, el odio a mi alrededor, este aislamiento sin igual del hombre que tiene toda su vida bajo la mirada, la alegría desmedida del asesino impune, esta lógica implacable que tritura vidas humanas (ríe), que te tritura, Cesonia, para lograr por fin la soledad eterna que deseo»[1271].

La verdad como fundamento de la libertad

Para Ratzinger, la verdad no es un obstáculo para la libertad, sino que, al contrario, ella es su mismísimo fundamento. Solo en la verdad podemos ser realmente libres. La verdad del ser hombre no se encuentra en conflicto con la libertad que deseamos, sino que esa misma verdad es el único espacio en

el que esa libertad puede florecer. «En contra de Sartre —explica Pablo Blanco-Sarto—, [para Ratzinger] el hombre no es solo ‘pavorosa libertad’, sino ser y libertad al mismo tiempo; mejor dicho, un ser-en-libertad»[1272]. Pero, ¿cómo es una libertad propiamente humana, una libertad que se desenvuelve en sintonía con los límites creaturales de nuestra naturaleza? La mejor respuesta de Ratzinger a esta cuestión está desarrollada en un texto de 1995, publicado en Fe, verdad y tolerancia[1273]. Antes de ofrecer una posible solución, propone echar un vistazo al pensamiento de Jean-Paul Sartre, «en el cual la cuestión se manifiesta claramente con toda su seriedad y magnitud»[1274]. Se trata, dice Ratzinger, de «la filosofía más radical de la libertad que haya aparecido durante el siglo XX»[1275]. En muy breves líneas nos ofrece su lectura del pensamiento del filósofo francés:

Sartre considera la libertad del hombre como una condena. En contraste con el animal, el hombre no tiene «naturaleza». El animal vive su existencia según las leyes establecidas en su interior; no necesita reflexionar acerca de lo que ha de hacer con su vida. Pero el ser del hombre se halla indeterminado. Es una cuestión sin resolver. Yo mismo he de decidir qué es lo que entiendo por el ser del hombre, qué es lo que puedo hacer con él, cómo tendré que plasmarlo. El hombre no tiene naturaleza, sino únicamente libertad. Él tiene que vivir la vida con alguna orientación, pero se encamina al vacío. […] Lo más excitante en este enfoque del pensamiento consiste en que en él se lleva a cabo de manera radical la separación entre la libertad y la verdad: no existe ninguna verdad en absoluto. La libertad no tiene ninguna dirección y ninguna medida[1276].

Para Ratzinger, el hombre ciertamente es libre, pero su libertad no es pura libertad, sino que se encuentra medida por su modo de existir en el contexto de una coexistencia de libertades. En el mundo moderno «se ha restringido el concepto de la libertad, reduciéndolo al derecho individual a la libertad»[1277]. Sin embargo, cuando solo se mira la libertad desde el punto de vista del individuo, se le arrebata al concepto su realidad humana, la cual no es una existencia solitaria en aislamiento, sino coexistencia de libertades en

relación de mutua dependencia y responsabilidad. Para aclarar esta idea, Ratzinger utiliza el caso paradigmático del aborto. La mujer que desea abortar apela a la libertad que tiene para decidir acerca de sí misma, pues tiene derecho a la autodeterminación. Sin embargo, si realmente lleva dentro de ella a una persona diferente de sí misma, también está decidiendo acerca de alguien diferente. Al anular la vida de esa persona distinta, se le priva de la vida, que es el espacio de la libertad. Su libertad, por tanto, se encuentra en competencia con la libertad de la mujer. Ante esta situación, Ratzinger se pregunta: «¿qué clase de libertad es aquella entre cuyos derechos se cuenta el de suprimir desde el principio mismo la libertad de otro?»[1278].

El caso del aborto ilustra muy bien una estructura de dependencia radical. Un ser se encuentra tan entrelazado con otro que solo puede existir en coexistencia con aquel. Aunque el bebé existe en unidad física con la madre, no obstante, se trata de una persona que tiene su ser propio. Nos encontramos ante un ser que de momento es totalmente un ser-desde-otro muy concreto. La existencia de la madre, por su parte, se encuentra involucrada en un ser-para-otro que contradice su propio querer y, por lo tanto, se experimenta como algo opuesto a la propia libertad. Ahora bien, a Ratzinger le parece que en este caso se hace visible «la fisionomía fundamental de la libertad humana»[1279], pues ejemplifica cómo las personas nos encontramos insertadas en un tejido de mutua dependencia. Cuando nace el niño, aunque ya no depende tan radicalmente del ser-para de la madre —pues alguien más podría hacerse cargo de él—, no obstante, su ser se encuentra aún totalmente necesitado del ser-para de otro. «Sigue habiendo un ser-a-partir-de que exige un ser-para»[1280]. El niño perecería si nadie le ofreciera su ser-para. Esto mismo, piensa Ratzinger, aplica también para la totalidad de la existencia humana, pues también el adulto es ser-con-otro y a-partir-de-otro. Ninguna persona se basta a sí misma, por lo que cada ser humano presupone radicalmente del ser-para de los demás, como puede verse claramente en la red de servicios. Nos encontramos, pues, frente a una paradoja. Cuando se enfoca únicamente la libertad del individuo, no se quiere tomar en consideración que esta se encuentra en una red de mutua dependencia y que esa estructura de libertades entrelazadas es fuente de obligaciones y responsabilidades, de cuyo cumplimiento depende la existencia no solo de una libertad individual, sino de todas las libertades

que se encuentran entrelazadas en esa red. Cuando el ser-para no se quiere aceptar como una responsabilidad, se niega la realidad de la existencia humana, la cual presupone el ser-para de todos los miembros de la comunidad. Lo propiamente humano y la libertad, entonces, se ven con realidades en conflicto.

Este ser-para-desde-con el otro, es decir, esta dimensión relacional de la existencia humana es quizá lo más característico de lo que significa ser persona. Por eso, no se puede renunciar a ella si se quiere alcanzar una verdadera libertad para todos. Sartre llega a afirmar que «al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de otros y que la libertad de otros depende de la nuestra», por lo que «estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros»[1281]. Esta buena intuición se encuentra bastante cerca de la propuesta de Ratzinger. Sin embargo, es difícil de justificar desde el conjunto de la filosofía sartreana. No está clara la relación que existe entre el proyecto de autenticidad y la necesidad de respetar la libertad de otras personas. Si miro a los demás como instrumentos que puedo usar y someter para conseguir los objetivos que libremente me he propuesto, ¿qué me impide hacerlo?, ¿por qué debería respetarlos?, ¿qué me detiene a crecer en poder y someter todo lo que hay a mi alrededor si eso es lo que yo quiero y puedo?[1282].

Para responder a esta pregunta desde el pensamiento de Ratzinger se puede recurrir a la convicción de que cada persona es portadora de una dignidad absoluta e inviolable, lo cual es insostenible si no se acepta la idea de que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios mismo. Cada mujer y hombre es especial porque, como dice el teólogo en una de sus entrevistas con Peter Seewald, «lleva el aliento de Dios». «No es una mera combinación de materiales, sino una idea personal de Dios»[1283]. Precisamente esto fue lo que recordó Benedicto XVI a la Iglesia en la misa de entronización: «No somos el producto casual y sin sentido de la evolución. Cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario»[1284]. El hecho de haber sido creado de modo particular por el amor de Dios es «muy importante para percibir la unicidad y dignidad de la persona y, con ello, la razón de todos los derechos humanos»[1285]. En este sentido, la idea de que tenemos derechos humanos es una idea metafísica:

significa que «en el ser mismo se encierra una exigencia ética y jurídica»[1286]. Decir que el hombre es digno y, por la misma razón, portador de derechos, quiere decir que su realidad es ontológicamente buena y radicalmente valiosa, de modo que tiene que ser custodiada y protegida y, por lo tanto, es fuente de responsabilidades para él y para los demás.

Puede verse que para Ratzinger la idea de libertad es algo distinto a la idea sartreana de indeterminación. Tiene que ver, más bien, con un modo de ser que se opone al del esclavo. La libertad es «la plena posesión de los derechos, la plena pertenencia, el estar y sentirse en la propia casa […]. Ser libre equivale a tener todo derecho en la plenitud de la propia dignidad»[1287]. Quiere decir que uno es dueño del propio ser y no un mero súbdito sometido al ser. En ese sentido, podemos decir que Dios es la libertad en persona, pues «él es la totalidad de la posesión del ser»[1288]. En esta formulación positiva, la libertad es una idea que se relaciona con la «altura del ser», con la posibilidad de estar en contacto, como en casa, «con la fuente del ser, con el manantial de todo bien, con la verdad y el amor»[1289]. Si entendemos que la libertad es una idea asociada con la altura del ser digno y valioso, portador de derechos que generan deberes morales para todos, podemos comprender también que el deber moral no es la prisión del hombre de la cual este deba liberarse, sino que, al contrario, la moralidad vinculante constituye su misma dignidad, de modo que si esta desapareciera, no seríamos más libres, sino que descenderíamos a un escalón inferior, «al plano de las máquinas y de la pura y simple realidad de las cosas». Por eso, para Ratzinger, «si no existe ningún deber al cual el hombre pueda y deba responder libremente, tampoco existiría el ámbito de la libertad»[1290]. Por lo tanto, reconocer el ámbito objetivo de la moral no es otra cosa que reconocer nuestra propia dignidad, nuestra verdadera altura ontológica.

¿Libertad solitaria o libertad en comunión?

En el pensamiento de Sartre no hay una naturaleza humana digna a la cual se pueda apelar para derivar de ella unos derechos humanos que san moralmente vinculantes para todos. De hecho, como ya vimos, nada es para él ontológicamente valioso. Las relaciones humanas, lejos de poderse entender como relaciones interpersonales de seres dignos que se sostienen unos a otros, siempre son relaciones de dominio en las que cada quien navega solo hacia la realización de sus propios proyectos. El ser humano se entiende como una realidad individual aislada, en el horizonte de un abismo de posibilidades que se dirigen todas hacia la nada final y que no significan más que lo que el sujeto quiere que signifiquen. En ese fastidioso encierro, las personas intentan superar la soledad a través del amor[1291]. Pero el amor, piensa Sartre, proviene del proyecto de mala fe y es alienante, porque, como explica Webber, las miradas siempre se encuentran filtradas por lo que el ser humano juzga que le puede resultar útil o lo que representa un obstáculo para sus propios proyectos, de modo que el otro es siempre algo que le sirve o algo que le estorba. Por eso, las miradas de los demás en mí expresan lo que ellos son, no lo que yo soy[1292]. El resultado es que todos los intentos del amor terminan en catástrofe, porque cuando dos libertades no consiguen alcanzarse en verdadera comunión los amantes quedan hundidos en un abismo de soledad más profundo y desolador[1293].

Desde esta filosofía de libertades individuales en movimiento hacia la realización de proyectos solitarios, no veo cómo podamos superar una visión de las relaciones humanas que no sea más que una pugna de todos los individuos por extender el dominio de lo que facilita la realización de sus respectivos proyectos. No veo cómo detener a alguien que encuentra en el sometimiento inmoral de los demás una forma de facilitar la realización de sus objetivos elegidos en total libertad. ¿Cómo puede haber una moral sólida que supere el puro conflicto de intereses y la guerra de poderes cuando no se reconoce ningún valor a priori? ¿Qué le puede poner un límite a la voluntad caprichosa cuando «la masa bruta del ser en sí mismo no contiene valores positivos o negativos de ningún tipo», cuando «nada de lo que valoramos posee ningún valor por sí mismo?»[1294].

Quizá tenga razón Sartre en descubrir lo dura que puede ser la mirada del otro y el hecho de que con demasiada frecuencia nos miramos como objetos de los que podemos sacar algún provecho. Pero, debemos preguntarnos

¿esta situación es realmente inevitable? ¿No es posible de ninguna manera que surja la mirada genuinamente amorosa? Esta es una cuestión de tremenda importancia, porque el don del amor es para Ratzinger la última razón de ser de nuestra existencia libre[1295]. Si el amor no fuera posible, la existencia humana carecería de sentido. Ratzinger no ignora que con demasiada facilidad reducimos al otro a simple cosa para usarla o incluso destruirla[1296]. Sin embargo, piensa que la forma de mirar al otro depende de una decisión secreta que «pasa a través del corazón de cada uno de nosotros y se sitúa en la interioridad más recóndita donde la libertad se define por el bien o por el mal»[1297]. Por sí mismo, el rostro de una persona refleja toda la radicalidad de su dignidad. En ese sentido, siempre se presenta con la exigencia de una llamada a mi libertad, para que lo acoja y lo cuide, «para que aprecie todo el valor que él encierra en sí mismo, y no en la medida en que pueda acomodarse a mi propio interés»[1298]. La experiencia del rostro digno, en el que se revela el valor único e irrepetible de la persona, exige de mi parte una respuesta. No obstante, tengo que querer libremente mirarla de acuerdo a la dignidad que manifiesta, lo cual es una «decisión de convertirme, de dejarme interpelar, de salir de mí y dar espacio al otro»[1299], o en terminología sartreana, de hacer del otro mi propio proyecto. En ese sentido, la percepción de los valores morales depende de una profunda decisión libre. Sin embargo, las reflexiones de Sartre siguen siendo un desafío serio. ¿Se puede realmente querer al otro por sí mismo? ¿Se puede hacer del otro el propio proyecto? Ratzinger piensa que la humanidad de nuestra mirada depende, en última instancia, de que seamos capaces de experimentar cómo nos mira Dios. «Igual que el niño solo puede abrirse confiadamente al amor, si se sabe amado, y solo puede desarrollarse y crecer, si sabe que vela sobre él la mirada amorosa de sus padres, también nosotros lograremos mirar a los demás respetando su dignidad de personas, si experimentamos la mirada amorosa de Dios que se posa sobre nosotros y nos revela la dignidad de nuestra propia persona»[1300]. En ese sentido, le parece que el cristianismo es la memoria de esa mirada amorosa de Dios que nos permite, a su vez, mirarnos amorosamente unos a otros.

La libertad, que nos hace capaces de amar, es una consecuencia de haber sido creados a imagen de Dios. Se nos ha conferido una altura ontológica ilimitada. Por eso, no es del todo equivocado lo que Ratzinger detecta en el trasfondo de muchas filosofías modernas de la libertad, a saber, el deseo del

hombre de ser como Dios. El error no consiste en el deseo mismo, que deriva de nuestra infinita dignidad, pues, en efecto, el hombre está llamado a ser como Dios. Más bien, el problema surge cuando nos basamos en una imagen idolátrica de la divinidad, cuando pensamos en Dios como en un ser que no depende de nada ni de nadie, que no está limitado en su libertad por ninguna libertad ajena[1301]. Esta idea la podemos rastrear al menos hasta Feuerbach, quien propone, en palabras de Ratzinger, «rescatar para sí la 'imagen' de Dios que el hombre proyectó un día fuera de él, y realizar ahora en el hombre ese ser divino, de hacerlo libre en la misma medida en que él había imaginado lo que sería Dios»[1302]. Se pretende así ser enteramente libre «sin la competencia de otra libertad, sin un 'de dónde' y un 'para'»[1303]. Pero en esa idea de libertad radical solitaria se piensa en un dios en sentido puramente egoísta. «El dios pensado de esta manera —dice Ratzinger— no es Dios, sino un ídolo, más aún, es la imagen de lo que la tradición cristiana denominaría el diablo —el anti-Dios—, porque en él se da precisamente la oposición radical al Dios real: el Dios real es, por su esencia, un total 'Ser-para' (el Padre), 'Ser-desde' (el Hijo) y 'Ser-con' (el Espíritu Santo)»[1304]. Ahora bien, una y otra vez Ratzinger insiste en que el hombre es imagen de Dios, y por eso el ser-para, ser-desde y ser-con constituyen su antropología fundamental. Cuando alguien se mueve hacia la total autonomía, desconectada de cualquier responsabilidad con otro, no se mueve hacia lo divino, sino hacia lo contrario: se mueve «hacia la deshumanización, hacia la destrucción del ser mismo por medio de la destrucción de la verdad»[1305].

Orientarnos hacia una existencia verdaderamente libre significa conducirnos hacia una auténtica divinización. Las acciones que realmente pueden liberarnos son, pues, las que nos conducen a vivir según nuestra dignidad ontológica, las que nos hacen estar a la altura de nuestra vocación al amor, porque ser como Dios es ser como el Dios trino, que es amor. Esto es, en definitiva, una existencia responsable. Contra la idea de responsabilidad de Sartre —quien piensa que somos responsables porque nos autodefinimos a partir de la nada—, Ratzinger entiende la responsabilidad como respuesta a la vocación del hombre. Ser responsable es vivir el ser como respuesta a lo que de verdad somos. La libertad, por tanto, no es crear al hombre desde la total indefinición, sino la capacidad de responder a lo que hemos sido llamados a ser. En otras palabras, el proyecto

fundamental —en términos de Sartre— se nos ha dado como vocación, ante la cual podemos responder libremente o rechazar la llamada. Cuando ocurre un rechazo, lejos de liberar al ser humano, se destruye rebeldemente su realidad. Unas páginas atrás decíamos que, para Ratzinger, en el origen de la existencia se encuentra un Logos, una Palabra creadora. En ese sentido, la libertad es la capacidad de responder a esa Palabra y permanecer así en una relación de diálogo con ella. Si no existe una Palabra en el origen, la existencia humana no puede pensarse como respuesta. Si el hombre no tiene una vocación, su libertad abismal no responde ante nada, de modo que, desde el planteamiento de Ratzinger, la cosmovisión de Sartre no hace al hombre responsable, sino, al contrario, lo despoja de toda responsabilidad y de todo sentido.

Para Ratzinger, lo tremendo de la propuesta de Sartre es que deja al ser humano decidir lo que significa ser hombre, lo cual es precisamente lo que no sabe y no puede hacer. Tiene que vivir la vida con alguna orientación, pero no ve más que vacío en cualquier dirección. Una libertad así, sin ninguna medida, no puede más que experimentarse como una condena. Así llegó a expresarse el mismo Sartre[1306]. Por el contrario, Ratzinger ve el camino trazado hacia una existencia genuinamente humana y responsable en el Decálogo, que «es a un tiempo auto-representación, auto-presentación de Dios e interpretación del ser del hombre, el resplandecer de su verdad, que se hace visible en el espejo de la esencia de Dios, porque solo a partir de Dios es posible entender rectamente al hombre»[1307]. Vivir el Decálogo es, por lo tanto, vivir según la semejanza divina que hay en nosotros. Es el camino de nuestra divinización y de la verdadera libertad. Si el camino de Sartre nos deja atrapados en la prisión de la soledad insoportable, el Decálogo nos muestra cómo dirigirnos hacia el dinamismo de ser para-desde-con otros, el cual desemboca en «la fusión de nuestro ser con el Ser divino y la armonía, que de ahí se sigue, de todos con todos»[1308]. Tener una naturaleza humana, por tanto, no equivale, como pensaría Sartre, a ser «un conjunto de reacciones determinadas», al modo de «una mesa o una silla o una piedra»[1309]. Quiere decir, más bien, que Dios tiene una idea de lo que significa ser hombre y esa idea se nos propone para que nuestra existencia puede responderle en fidelidad. En otras palabras, tener naturaleza humana no es perder la capacidad de elegir, sino que es tener la capacidad de ser

responsables ante el creador, que espera de nosotros nuestra participación libre en el proyecto del amor.

Conclusión

Ratzinger piensa que una existencia como la que propone Sartre —sin esencia, sin sentido, arrojada en una libertad pavorosa, condenada a la soledad— sería en efecto una condena, una existencia infernal. De hecho, el infierno es «la expresión del encerramiento en uno mismo», es «lo que sucede cuando el hombre se encierra en el yo»[1310]. Por el contrario, la naturaleza verdaderamente humana no es la de existencias individuales aisladas, sino la de personas relacionadas en mutua dependencia, responsables unas de otras. Esta dependencia, sin embargo, no es degradante cuando mantiene la forma del amor, pues el amor no ve al otro como útil o estorbo, sino que adopta la forma: «yo quiero que tú seas». El amor es el poder creativo que puede afirmar lo diferente como diferente, sin alienación, ni envidia. Por eso, tiene la fuerza para «transformar la dependencia en libertad»[1311].

Alejandro Sada

XIX. Albert Camus: Sentido de la vida

Albert Camus es, junto con Jean-Paul Sartre[1312], el primer nombre que se nos viene a la mente cuando pensamos en el movimiento existencialista que marcó la historia del pensamiento del siglo XX[1313]. A pesar de sus diferencias en el ámbito político, estos polémicos pensadores son espíritus afines que en una medida importante comparten una misma filosofía, como muestra Robert C. Solomon en su libro Dark Feelings, Grim Thoughts[1314]. Sus temas recurrentes comunes son los típicos de la filosofía existencialista en general: 1) la precedencia de la existencia respecto de la esencia, 2) la temporalidad como parte de la esencia, 3) el humanismo, 4) la libertad y la responsabilidad, 5) la prioridad de las cuestiones éticas[1315]. Puede verse, como ya hice notar en el capítulo dedicado a Jean-Paul Sartre, que las cuestiones existencialistas son también bastante frecuentes en la obra de Joseph Ratzinger. En ese sentido, podemos hablar de cierta proximidad metodológica entre el teólogo alemán y el movimiento existencialista, pues, como señara María Esther Gómez de Pedro, Ratzinger siempre confronta la teoría con la experiencia de la existencia humana concreta: «el tipo de experiencia denominada ‘experiencial o Existentialerfahrung’»[1316].

Peter Seewald cuenta que Albert Camus fue uno de los escritores ávidamente leídos por el joven Ratzinger[1317]. Que lo consideraba un autor importante queda claro, pues el argelino se encontraba entre los pensadores que el profesor Ratzinger recomendaba a sus alumnos para elaboraran trabajos de clase y tesis doctorales[1318]. Lo llegará incluso a considerar —junto con Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir— un autor que representa a toda una generación[1319]. La cantidad de ocasiones en las que el teólogo lo menciona en sus textos revela lo bien familiarizado que está con sus obras. Se le nota una fascinación por la fuerza de la narrativa del argelino, pues constantemente recurre a su rico imaginario para expresar alguna idea propia. Con especial frecuencia lo utiliza para mostrar lo difícil que es el camino de la incredulidad, pues, si bien es cierto que la fe es difícil, mucho más dura es la vida sin fe[1320]. Una y otra vez recurre a sus descripciones de

un mundo sin sentido, sin esperanza, reducido a una existencia irrelevante[1321]. Encuentra en Camus textos inigualables para mostrar toda la densidad trágica de la ausencia de Dios. Naturalmente no podemos detenernos a examinar cada mención que Ratzinger hace del autor, ni podemos tampoco reconstruir un diálogo exhaustivo sobre todos los temas clásicos del existencialismo. En cambio, ofreceremos una reconstrucción dialógica sobre cómo entienden ambos autores la cuestión del sentido de la vida[1322].

El hombre absurdo

Uno de los temas más recurrentes de los pensadores existencialistas del siglo XX es que la realidad humana es absurda. Piensan, con sus respectivos matices, que el universo por sí mismo está vacío de sentido, por lo que «cualquier significado que pueda albergar nuestro mundo es creado por los individuos, ya sea solos o en sus relaciones sociales»[1323]. Es especialmente interesante el caso de Camus, quien poco antes de que estallara la Segunda Guerra Mundial se encontraba trabajando en un «ensayo sobre el Absurdo», que posteriormente se titularía El mito de Sísifo[1324]. En esa obra queda claro que, al igual que Jean-Paul Sartre, también el argelino asume la inexistencia de Dios como punto de arranque[1325]. Su caso, no obstante, es más disimulado que el del francés. Mientras que Sartre declara de forma explícita e inequívoca que su intención es mostrar todas las consecuencias de una posición atea coherente, el ateísmo de Camus se encuentra camuflado[1326]. Según él, su punto de partida no es la inexistencia de Dios sino lo que él denomina «lo absurdo»[1327]. No obstante, cuando miramos el texto con atención queda claro que también su postura es fundamentalmente atea, pues lo absurdo presupone un mundo en el que Dios no existe.

Es verdad que para hablar del absurdo, Camus apela normalmente a la experiencia cotidiana y nos ofrece un análisis fenomenológico que no parece derivarse de la ausencia de Dios. En ese sentido, Robert Solomon

sostiene que la narrativa general de que la vida es absurda «no depende de la premisa de que Dios no existe […]. Camus, más bien, trata de inculcarnos, con una imagen tras otra, que nuestras vidas, desde diversas perspectivas, no parecen tener sentido»[1328]. Sin embargo, cuando el autor intenta pasar de una mera fenomenología a ofrecer un argumento metafísico de la realidad del absurdo, explica que el absurdo depende de dos elementos enfrentados: el hombre y el mundo. Por una parte, «[el hombre] siente en sí un deseo de dicha y de razón»[1329], experimenta una profunda ansia de entender, sufre una intensa nostalgia de absoluto[1330]. Por otra, el mundo permanece silencioso ante todos los clamores humanos. Nos encontramos en un «universo indecible donde reinan la contradicción, la antinomia, la angustia o la impotencia»[1331]. «Lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio del mundo»[1332], dice Camus. Aunque el argelino no parece ser tan claro como Sartre en su ateísmo como punto de partida, no obstante, es evidente que el mundo solo puede ser como el autor lo describe si verdaderamente no existe un Dios como el que anuncia el cristianismo. El absurdo que se propone como lo más evidente y lo más fundamental en El mito de Sísifo, solo puede subsistir si, en efecto, el mundo es irracional. El mismo Camus llega a reconocer que lo más radical de su postura no puede ser el absurdo, sino precisamente su convicción de la irracionalidad del mundo: «Yo decía que el mundo es absurdo e iba demasiado deprisa —escribe el autor—. Este mundo en sí no es racional, es cuanto se puede decir»[1333]. Sin embargo, debemos preguntarnos, ¿es verdaderamente irracional el mundo?

La universalidad de la fe como toma de postura frente a la totalidad de lo real

Joseph Ratzinger no mantiene un diálogo frontal con Albert Camus al tratar esta cuestión. Sin embargo, en sus textos el tema está suficientemente presente como para reconstruir un diálogo indirecto. En El mito de Sísifo, Camus se siente muy seguro de que el mundo es irracional. Le parece inmediatamente evidente que reinan el azar y la anarquía[1334]. Lo visible

para él es el sinsentido. Lo demás le resulta inaccesible: «No sé si este mundo tiene un sentido que lo supera. Pero sé que no conozco ese sentido y que de momento me es imposible conocerlo»[1335]. Se siente muy racional ateniéndose a la evidencia inmediata y no haciendo ningún tipo de salto de fe a la Kierkegaard. En su artículo sobre el ateísmo de Camus, Ángel Ramírez Medina describe bien esta actitud:

El ateo se atiene exclusivamente a la razón —al carecer de la fe que el propio creyente postula como imprescindible para la creencia—, y su razón no ve argumentos convincentes para sostener la existencia de un ser que es radicalmente otro, es decir, de naturaleza diversa a todo lo demás conocido. Ante esta situación, el no creyente afirma la existencia de lo perceptible y nada más, y aunque pueda reconocer la utilidad de creer en esa otra realidad consoladora, prefiere no nutrirse con las rosas de la ilusión[1336].

Este preferir no nutrirse de ilusiones Camus lo llama visceralmente obstinación:

Insistamos una vez más en el método: se trata de obstinarse. En cierto punto de su camino, el hombre absurdo es solicitado. No faltan en la historia religiones ni profetas, inclusive sin dioses. Le piden que salte. Todo cuanto puede responder es que no lo acaba de entender, que eso no es evidente. No quiere hacer, precisamente, sino lo que entiende bien. […] Así, lo que se exige a sí mismo es vivir solamente con lo que sabe, arreglárselas con lo que es, sin que intervenga nada que no sea cierto[1337].

¿Es realmente esta la opción más racional, más segura, más realista? Desde luego que sería una tremenda ingenuidad nutrirse de ilusiones. Pero, ¿estamos seguros de que Dios es eso? ¿Una ilusión y nada más? En la primera parte de su famoso libro Introducción al cristianismo, Ratzinger

aborda precisamente el tema del hombre ante la cuestión de Dios[1338]. Le parece un error pensar, sin más, que de un lado se encuentran los creyentes y del otro los no creyentes, pues de alguna manera todos tenemos cierta forma de fe, en el sentido de que todos nos vemos continuamente amenazados por la duda y la incertidumbre. Así como en el creyente «se da la amenaza de la inseguridad»[1339], el no creyente —alguien como Camus— «nunca estará completamente seguro de que no hay nada más que lo que él ha observado y explicado como un todo, sino que le seguirá acuciando la duda de si no será acaso la fe la verdad que lo explica»[1340]. La supuesta seguridad de Camus para sostener que el mundo es irracional se deriva de la actitud típica del que se atiene solo a lo «evidente», a lo «seguro». Frente a esta postura, Ratzinger desenmascara «la secreta incertidumbre» que no puede dejar de pensar sobre la posibilidad de que acaso haya algo más de lo que puede observar, algo que se escapa de su campo de visión: «Quien pretenda escapar de la incertidumbre de la fe tendrá que experimentar la incertidumbre de la falta de fe»[1341]. «Nadie puede escaparse completamente de la duda, nadie puede huir por completo de la fe»[1342].

Para Joseph Ratzinger, la cuestión de Dios no es una hipótesis lejana que no tiene nada que ver con la experiencia concreta. Al contrario, se trata de una cuestión ineludible en la que cada quien toma una postura existencial frente a la totalidad de lo real en su conjunto. En otras palabras, cuando decimos «creo en Dios» no sumamos un objeto más a nuestro universo de creencias —como si dijéramos «creo que existe el polo norte»—, sino que expresamos un pronunciamiento sobre el modo en que comprendemos todas las cosas; equivale a manifestar nuestra orientación existencial más profunda. Lo mismo si decimos «creo que Dios no existe». También en este caso manifestamos una orientación fundamental que interpreta de una forma específica la totalidad de lo real. Este es el ámbito propio de la fe, el cual nos concierne inevitablemente a todos porque «toda persona tiene que adoptar, de algún modo, una postura respecto al ámbito de las decisiones fundamentales y nadie puede hacer esto de un modo que no sea la fe»[1343].

Las posturas fundamentales frente al misterio del ser

Cuando Ratzinger reflexiona sobre las decisiones radicales que podemos asumir ante el misterio del ser, propone que el posicionamiento último ante la totalidad de lo real se realiza de dos maneras básicas: comprendiendo la realidad originaria —el Stoff último de las cosas— como pura materia, o como espíritu:

La primera y más obvia se podría expresar más o menos así: Todo lo que nos encontramos es, en última instancia, masa, materia; esta es lo único que permanece siempre como realidad demostrable; por consiguiente, representa el verdadero ser de todo lo existente. Esta es la solución materialista. La otra posibilidad apunta en la dirección contraria y dice: Quien observe la materia hasta el final descubrirá que es ser pensado, pensamiento objetivado. Por tanto, ella no puede ser la última instancia. Al contrario, antes que ella existe el pensamiento, la idea; todo ser es, en último término, ser pensado y se reconduce al espíritu como realidad originaria. Estamos ante la vía idealista[1344].

La primacía de la materia

La solución materialista —dentro de la cual podríamos ubicar a Camus— propone que la forma primaria de realidad es la pura materia, es decir, cierto tipo de ser que no se entiende a sí mismo. La aparición de las realidades espirituales —aquellas que tienen una comprensión de sí mismas— sería un accidente casual y secundario en el camino del desarrollo. Esto significaría, para Ratzinger, que el pensamiento y el sentido serían «subproductos» del ser, los cuales no tendrían un significado estructurante, regulador para el conjunto de lo real[1345]. Serían tan solo el resultado de una ocasionalidad azarosa, pero no realidades fundacionales. Precisamente por eso, para Camus, la racionalidad no puede entenderse como algo que pertenece a la

totalidad de lo real, sino que se encuentra reducida siempre al ámbito de lo humano. Entender el mundo, para él, no puede ser —como diría Ratzinger — reflexionar sobre la estructura intelectual de la realidad, pues Camus no acepta que las cosas sean racionales en su origen. Lo que le queda por decir es: «Para un hombre entender el mundo es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello»[1346]. Es decir, pensar sería arrebatar al ser pensado de su realidad para vestirlo de categorías humanas. Sin embargo, esto sería equivalente a decir que entender el mundo es no entenderlo, pues se intentaría reducir al ámbito humano a lo que de suyo no es humano. Se le estaría pidiendo al universo que ofrezca lo que es incapaz de dar. Y es aquí cuando hace su aparición el absurdo, como «confrontación de esa irracionalidad con el deseo profundo de claridad cuya llamada resuena en lo más hondo del hombre»[1347]. Nos encontramos, de pronto, «en un universo privado de pronto de ilusiones y de luces»[1348], sintiéndonos extranjeros, reducidos a la desesperanza, inmersos en una pasarela de experiencias indiferentes, incapaces de formar juicios de valor[1349].

En 1977, Ratzinger escribe un texto en el que evoca el sentimiento de extrañeza mortal que el joven Albert Camus recuerda de su visita a la ciudad de Praga:

[Tenía miedo] de estar solo en la habitación del hotel —escribe Camus—, sin dinero y sin ardor, reducido a mí mismo y a mis miserables pensamientos. Me perdía en las suntuosas iglesias barrocas, procurando encontrar en ellas una patria. Pero salía de allí más vacío y más desesperado por aquella conversación decepcionante conmigo mismo [...] Procuraba calmar mi angustia en todas las obras de arte. Truco clásico: quería disolver mi sublevación en la melancolía. Pero en vano. Tan pronto como salía, era un extraño. [...] Iglesias, oro e incienso, todo me rechaza en una vida cotidiana en la que mi angustia da su precio a cada cosa[1350].

Según Ratzinger, Praga es para el escritor argelino una oscura cárcel que funciona muy bien como símbolo de la situación en la que se encuentran miles de personas en el mundo: enclaustrados en una ciudad cuya lengua

desconocen, recluidos en una soledad mortal. Al final, la belleza se torna en mofa y «el prisionero se hunde en el abismo del absurdo»[1351]. Sin embargo, el teólogo alemán se pregunta: «¿Qué pasa, pues, con el hombre? [...] ¿Tiene razón Camus cuando dice que, examinado bajo la luz, solo queda confesar que el hombre es un ser absurdo, cuya única oportunidad consiste en aceptar lo absurdo, en empujar, una y otra vez, hasta la cumbre, el peñasco de Sísifo, aun sabiendo perfectamente que rodará siempre de nuevo ladera abajo?»[1352].

La primacía del Logos

La alternativa de Ratzinger es la opción a favor de la primacía del Logos. No es la materia el ser más primigenio y radical, sino la realidad que sabe de sí misma y que se comunica por amor en un acto que llamamos creación: «el pensamiento, la libertad, el amor, no solo se encuentra al final, sino también al principio»[1353]. Por lo mismo, el mundo es racional de verdad y la existencia buena en sí misma. Ante los clamores más profundos del ser humano, el ser no permanece mudo e indiferente, sino que cada hombre es verdaderamente amado y sostenido por el Logos creador. «Si el hombre reconociera que también el universo puede amar y sufrir, se reconciliaría»[1354], escribió Camus. Si esto es así, quizá pueda entonces reconciliarse, porque resulta que el Absoluto mismo, el Logos de todo cuanto existe nos ha mostrado que en efecto es capaz de amar y sufrir. Aquello que Camus no se atrevió a soñar es precisamente la verdad que llena nuestra vida de sentido. Si la existencia humana ha sido absolutamente amada y afirmada, es verdaderamente buena y gozosa. Esto es lo que nos comunica precisamente la cruz de Jesucristo:

Para Dios —explica Ratzinger—, el hombre es tan importante que ha llegado a padecer por él. La cruz, que según Nietzsche es la más aborrecible expresión del carácter negativo la religión cristiana, es, en realidad, el

centro del evangelio, la buena nueva. La cruz es la sanción a nuestra existencia, no con palabras, sino en un acto de tan absoluta radicalidad que hace que Dios se encarne y penetre cortantemente en esta carne, que hace que para Dios merezca la pena morir en su Hijo hecho hombre. Quien es amado hasta tal punto que el otro identifica su vida con el amor y no es capaz de seguir viviendo sin él, quien es amado hasta la muerte, este tal se sabe amado de verdad. Si Dios nos ama así, es que somos verdaderamente amados. Entonces el amor es verdad y la verdad amor. Entonces la vida merece la pena[1355].

Frente al apostolado del absurdo, Ratzinger nos invita a ser misioneros de la alegría[1356]. No tenemos que dar sentido a nuestras vidas porque ya lo tienen. Cuando descubrimos que nuestro ser tiene su origen en un amor que nos precede y nos espera, la vida se experimenta como vocación alegre. A la cuestión del suicidio planteada por Camus, Ratzinger propone que la existencia es buena, por lo que no solo no debe ser aniquilada, sino celebrada. Al descubrirme tan radicalmente amado por alguien verdaderamente importante para la totalidad de la existencia, me vuelvo capaz de amarme a mí mismo. Descubro que mi existencia es verdaderamente una buena noticia. Me puedo apropiar de las palabras que le dirigió Benedicto XVI a los jóvenes en el 2012 —no para consolarme con ilusiones o farsas, sino porque responden a la realidad—: «Yo soy amado, tengo un puesto en el mundo y en la historia, soy amado personalmente por Dios. Y si Dios me acepta, me ama y estoy seguro de ello, entonces sabré con claridad y certeza que es bueno que yo sea»[1357].

Una reductio ad absurdum ratzingeriana

El diálogo indirecto que hemos reconstruido entre Camus y Ratzinger sobre la cuestión del sentido de la vida hace visible un presupuesto metodológico fundamental del teólogo alemán. Para él, la búsqueda de la verdad y el

sentido de la existencia no son dos búsquedas paralelas, sino que la verdad y el sentido se encuentran relacionadas en profunda comunión. Por eso, la cuestión de lo humanum llega incluso a funcionar como criterio de verdad. En otras palabras, para él, una explicación de la realidad es verdadera en la medida en que puede dar cuenta del sentido de la existencia humana. La vocación primaria de la filosofía es conducir al ser humano a la verdad y en ella, al descubrimiento del sentido de su existencia. Por lo tanto, cuando una filosofía como la de Camus o Sartre concluyen que la existencia humana es absurda, lejos de cumplirse la tarea filosófica fundamental, el pensamiento filosófico termina por traicionarse a sí mismo. Ratzinger se sirve de algunas imágenes desgarradoras de Camus para cuestionarse: «¿Qué pasa, pues, con el hombre? […] ¿Tiene razón Camus cuando dice que, examinado bajo la luz, solo queda confesar que el hombre es un ser absurdo, cuya única oportunidad consiste en aceptar lo absurdo, en empujar, una y otra vez, hasta la cumbre, el peñasco de Sísifo, aun sabiendo perfectamente que rodará siempre de nuevo ladera abajo?»[1358]. Ya podemos anticipar su respuesta. Cualquier filosofía que deje al ser humano abandonado en el sinsentido no se puede aceptar, sino que tiene que rechazarse como falsa: «el hombre no puede resignarse a considerarse un absurdo. Está estructurado de tal forma que tiene que encontrar sentidos y contenidos para poder vivir»[1359]. Podríamos hablar de una reducción al absurdo ratzingeriana. Así como las reglas del pensamiento nos obligan a negar un supuesto que ha dado como resultado una conclusión absurda, igualmente la vida nos exige abandonar un sistema de pensamiento que afirma el absurdo de la existencia humana. La vida no puede detenerse ahí, pues la vida es por encima de todo búsqueda de sentido[1360].

Conclusión

Como señalé anteriormente, Ratzinger mantiene una afinidad metodológica con la filosofía existencialista, en el sentido de que siempre pone a prueba la teoría confrontándola con la experiencia de la existencia humana concreta: la Existentialerfahrung[1361]. Sin embargo, la distancia entre su

mundo intelectual y el de Camus es abismal. La razón de fondo de esa divergencia se encuentra en el posicionamiento fundamental con que cada uno se sitúa frente a la realidad en su conjunto, en ese situarse al que se refiere Ratzinger cuando dice que «toda persona tiene que adoptar, de algún modo, una postura respecto al ámbito de las decisiones fundamentales y nadie puede hacer esto de un modo que no sea la fe»[1362]. La fe es lo que separa a estos autores. Uno ha optado por la primacía del Logos; el otro por la primacía de la materia. La opción por el Logos le permite a Ratzinger entender el mundo como realidad creada, con sentido, verdad, significado, vocación. La opción por la materia no deja lugar para pensar en una creación. Las cosas quedan reducidas a mera existencia sin sentido, la libertad se experimenta sin propósito, la realidad humana como algo ininteligible. El punto de inflexión desde el que se desarrolla la cosmovisión de Ratzinger es la idea de creación[1363]. Su opción, por tanto, es la opción por la verdad en sentido fuerte. Camus, por su parte, se encuentra en un mundo que carece de verdad o, dicho de otro modo, un mundo en que la verdad es que no hay sentido y, por lo tanto, no hay tampoco esperanza[1364]. Cuando la filosofía no puede ocuparse de buscar un sentido, lo que hará, en cambio, será intentar construir uno con sus propias fuerzas o desarrollar terapias para soportar el absurdo. Esto es lo que Ratzinger llama ideología. El pensamiento ideológico surge cuando el hombre se confronta con el absurdo ya sea inventando una esperanza o soportando la desesperación. En esta última forma se encontrarían los existencialistas. Son filosofías que, sin la verdad y el sentido que solo puede venir de la fe —entendida en sentido cristiano—, se han transformado en ideologías de la desesperanza.

Alejandro Sada

XX. Robert Spaemann: Persona, ética y política

Joseph Ratzinger ya había entrado en contacto con el filósofo, historiador, teólogo y romanista Robert Spaemann (1927-2018) cuando, en 1967, fue nombrado profesor de dogmática e historia del dogma en Tubinga[1365]. Spaemann era conocido en los círculos conservadores como un «católico de izquierdas» por tratar las tesis de Karl Marx: fue solo gracias al enfrentamiento con la realidad política de la URSS que la extensión del régimen comunista alcanzó a percibirse gradualmente.

Spaemann completó sus estudios en las universidades de Münster, Múnich, Friburgo y París. Dedicó su disertación al estadista y filósofo Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, un pensador influente del s. XVIII que adquirió renombre especialmente por sus ensayos sobre el Estado y la religión[1366]. La habilitación con la que Spaemann comenzó su carrera académica (1962) versó sobre François Fénelon[1367] y lo llevó a la Universidad de Stuttgart hasta 1968, cuando se trasladó a Heidelberg, donde permaneció hasta moverse a Múnich en 1972; se retiró ahí en 1992. Murió en Stuttgart, en 2018, a los 91 años.

La vasta obra de Spaemann incluye trabajos sobre filosofía del derecho, eutanasia, ética animal, ecológica, filosofía de la naturaleza, de la religión y pedagogía[1368]. Esta plétora de materiales y la variedad de temas en sus textos lo convierte en un interlocutor notable, especialmente de cara a las ideas de Ratzinger sobre el concepto de Dios, la comprensión de la verdad, las nociones morales fundamentales, las utopías políticas, las estructuras de la democracia y la civilización, así como la cuestión de Europa (no ya solo como entidad económica sino además como un espacio para la cultura y la religión). Pero Ratzinger se apoya también en Spaemann para considerar la idea de responsabilidad personal en la formación de la conciencia y para la protección de los seres humanos desde su nacimiento hasta la muerte.

Conceptos morales fundamentales: la conciencia

En su artículo «El debate moral»[1369], la obra de Spaemann se emplea como apoyo del argumento según el cual las ideas de moralidad y de los valores se resisten a los intentos de entenderlos como construcciones humanas. Concretamente, es la cuestión del carácter normativo de las leyes morales lo que desafía un hipotético origen subjetivo, puesto que su carácter normativo no descansa solo en convenciones frente a situaciones específicas[1370]. Sobre este punto Spaemann afirma que «la conciencia no es un oráculo»[1371] que privilegie la mera individualización, aunque niegue la aplicación de juicios normativos de valor concretos. Ratzinger adopta por entero esta explicación conceptual de la conciencia de Spaemann y parafrasea extensamente un pasaje del libro: «la conciencia es un órgano, no un oráculo. Es un órgano; esto quiere decir que es algo que se nos da, algo perteneciente a nuestro ser, no algo hecho desde fuera […]. Necesita el crecimiento, la formación y el ejercicio»[1372]. El ser humano, continúa Ratzinger siguiendo a Spaemann, «es un ser que necesita la ayuda de los demás para llegar a ser lo que él mismo es de verdad interiormente»[1373]. Ratzinger retoma aquí la idea central de la formación de la conciencia, compuesta de muchos elementos: padres, familia, amigos, condiciones de vida, crisis… Todos estos factores, en su conjunto, dan lugar a la existencia actual del ser humano. El «deber de formar la conciencia»[1374] es, por ello, una necesidad profundamente humana que fortalece e intensifica la disposición de la persona hacia el bien. Que esta habilidad existe se ve claramente en que, además de la racionalidad técnico-analítica, contamos también con una forma de racionalidad moral que sostiene nuestra capacidad de percibir el bien y los valores.

Fundamentos prepolíticos, Europa, democracia

En sus reflexiones sobre las esperanzas y peligros de Europa[1375], Ratzinger integra la defensa incondicional que hace Spaemann de la dignidad humana: si esta deja de ser objeto de una certeza inviolable, las consecuencias a las que llega Spaemann son, para Ratzinger, ineludibles[1376]. En esa línea cita la afirmación de Spaemann de que la dignidad humana se relativiza porque solo puede ser derivada de una metafísica cristiana; si la aceptación de esta decae, entonces solo resta la negación del «postulado evidente» de los oprimidos y los que sufren. Si Dios ya no puede comunicarse, la increencia se extiende, a saber, «la convicción de que no hay verdad o derecho, de que el bien no existe»[1377]. Ratzinger y Spaemann concuerdan en que un mundo sin Dios significaría la completa relativización de la dignidad humana. (Spaemann invoca incluso la idea que retoma Friedrich Nietzsche: «Dios es verdad, la verdad es algo divino»[1378].) El carácter comunitario de las personas se pondría enteramente a disposición de la supervivencia del más fuerte, quien decidiría libre y arbitrariamente sobre la vida de los demás. Más aún: no habría anclaje moral o ético capaz de escapar a la valoración subjetiva de las personas. Sin una normatividad que soporte las normas establecidas, los débiles, los enfermos, quienes sufren o los pobres quedarían sin ningún argumento que defendiera su dignidad. A fin de cuentas, y aquí Ratzinger y Spaemann coinciden nuevamente, el futuro de la humanidad tendrá que decidirse por esta cuestión: ¿deberíamos someternos a la libertad de nuestro carácter de creaturas, o permanecemos en una condición intramundana que reduce el valor del ser humano a un nivel unidimensional? Si optamos por la segunda opción, continúa Ratzinger, perderemos la oportunidad de reunir las tradiciones de la humanidad en un dar y recibir recíproco que nos dota a todos de la misma dignidad y oportunidades[1379].

En conexión con el peligro presente para la democracia, Ratzinger mira nuevamente a una contribución de Spaemann sobre la utopía política publicada en 1977[1380]. Comienza con la cuestión de lo que ha puesto en peligro la democracia en el s. XX: la incapacidad humana de aceptar nuestra propia imperfección. Esto se manifiesta en nuestro giro incondicional a una idea intramundana de redención que se cumple a sí misma, por así decirlo, de acuerdo al progreso histórico. «La sociedad nueva» se ha convertido en el estándar de la moralidad (sin modo de postular valores necesariamente conectados a ella) y es ensalzada como

inicio de un mundo mejor y más justo. Aquí brilla un nudo estructuralismo que ve la ética como el objeto que ordena la estructura. Se trata en último término de la compulsión, de la falta de libertad de quien quiere ver al ser humano perfeccionado y desea por ello abolir al hombre imperfecto. Tras ello se levanta un concepto moderno y deficiente de razón que reduce la mente a la razón cuantitativa: solo lo mensurable y contable es racional.

El nihilismo creciente es otro reto más para la democracia. Nuevamente, Ratzinger busca integrar los señalamientos de Spaemann en su discurso[1381]. En el nihilismo encontramos el intento de construir una sociedad completamente liberal, sin valores absolutos ni regulaciones. La meta buscada al modelar la propia vida es simplemente una forma de «bienestar». Opera aquí un «vaciamiento de lo humano», resultado del «nihilismo» banal del que habla Spaemann[1382].

Una referencia más a la obra de Spaemann aparece el artículo «Cristianismo y democracia pluralista»[1383], que trata sobre la retirada prescrita del cristianismo (y las demás religiones) a la esfera privada. No ser «permite» ningún sistema de valores en la sociedad porque contrasta con el orden social pluralista. Esta concepción no es compatible, sin embargo, con lo que afirma la fe sobre la verdad. Ratzinger cita en este punto a Spaemann, quien sugiere que la Iglesia debe entenderse «como el lugar de una dimensión pública absoluta, que sobrepasa a la del Estado y que encuentra su legitimidad bajo la afirmación de Dios»[1384]. La tensión se expresa en estos términos: ¿cómo puede la Iglesia influir en el Estado sin que este pierda su opción por el pluralismo? Para Ratzinger y Spaemann, la urgencia de esta pregunta se esclarece ante el hecho de que solo la Iglesia, como abogada de la moralidad, puede asegurar derechos fundamentales, dignidad, libertad… para todas las personas. Una regulación enteramente intramundana merece toda clase de escepticismo, puesto que permanece humanamente indiferente y expuesta al peligro de la arbitrariedad.

El concepto de Dios, la Iglesia como segmento de la sociedad

En el contexto de las reflexiones sobre el lugar eclesial de la teología, las tesis de Spaemann proveen de una comprensión complementaria sobre la naturaleza del anuncio en la predicación[1385]. Ratzinger señala que «el anuncio a través de la predicación enseña de modo vinculante; esa es su esencia»[1386]. La predicación no es una ocupación sin sentido, «entretenimiento religioso», sino más bien el modo de compartir con las personas la manera de reconocer quiénes son y cómo deben actuar. La predicación debe buscar, en último término, la adhesión de quien escucha a la verdad por excelencia, así como a la verdad sobre sí mismo. Junto a Spaemann, Ratzinger señala el contraste entre el carácter obligatorio de la predicación y los mitos o meras hipótesis de contenido intercambiable o anticuado. La verdad, en contra, está por una realidad vinculante: es la cuestión de la reflexión, así como la propia predicación es el objeto de reflexión en la teología. Ratzinger cita el análisis de Spaemann para sostener que la predicación, siguiendo el orden antropológico, proporciona el pre de la percepción: «las grandes cosas del ser humano se captan con una percepción sencilla que, fundamentalmente, es accesible a todos y que nunca es totalmente abarcada en la reflexión»[1387]. El anuncio, en este sentido, pertenece al magisterio de la Iglesia, de modo que el oficio de predicar es magisterio también para la teología.

Otra cuestión polifacética aparece indicada en el contexto del ecumenismo. Ratzinger sitúa el camino a la unidad de la Iglesia entre los pares «autoridad y tradición», «historia e historias», y busca mostrar que la vitalidad de lo que se ha desarrollado históricamente puede servir como guía de una constante purificación y penetración en el contenido de la tradición. Se apoya en Spaemann para explicar esta hipótesis, cuya «certeza es la certeza del pensamiento, no la certeza de la vida»[1388]. Para el trabajo ecuménico esto significa el compromiso continuo de reflexionar sobre los unilateralismos y clarificaciones que surgen en la historia, muestra a su vez de la búsqueda de principios y riquezas en común.

Fe y razón

Al reflexionar sobre la naturaleza de la teología, Ratzinger se introduce también en la cuestión de la relación entre fe y razón[1389]. Para la fe cristiana la razón emerge precisamente porque la fe busca la racionalidad. Y la fe cristiana emerge ante la razón porque la fe es el lugar específico de la razón y la razonabilidad. A lo largo de su diálogo con Spaemann, la necesidad de un carácter absoluto como condición de reconocimiento de la verdad se deduce a partir de esta relación entre fe y razón. La negación del carácter absoluto de la verdad lleva, por su misma lógica interna, a la justificación de lo irracional, convirtiendo a la razón en un accidente[1390]. En el complejo temático fe-razón puede verse uno de los puntos de intersección fundamentales entre fe y filosofía. Al describir la esencia de la teología aparece un principio básico: que lo que se cree sea razonable, que sea la razón misma. Parte de la misión de la teología, en este sentido, es comprender y penetrar en el fundamento y el contenido que determinan lo que se cree. Mediante un método claro, generalmente aceptado y por medio del recurso a las preguntas fundamentales de la filosofía de los griegos (que puso la pregunta por la verdad y el ser mismo en el centro[1391]), la teología se proclama como garantía de la búsqueda de la verdad sobre la base de la capacidad del ser humano para la verdad. A lo largo de su discusión crítica con el marxismo (tratado aquí como una pregunta filosófica), Spaemann es citado una vez más como apoyo, siguiendo sus razonamientos en las Einsprüche publicadas en 1977[1392]. El marxismo, sostenido sobre un puro materialismo, no contempla una verdad predeterminada: esta solo puede ser establecida por los seres humanos, por lo que sus motivos difícilmente serán objetivos (son más bien sesgados o subjetivos). Spaemann habla de la «terminación de ese sistema funcional de racionalidad técnica», definición que Ratzinger asume y sitúa en el contexto de sus propias ideas[1393].

Conclusión

Robert Spaemann es considerado uno de los pensadores más notables del s. XX y XXI en la filosofía alemana. Su búsqueda del conocimiento por medio de argumentos racionales se movió entre las coordenadas de las

tradiciones filosóficas pero, tratando con la Modernidad y sus consecuencias contemporáneas, buscó siempre ofrecer soluciones que se han convertido en una parte integral de las discusiones académicas nacionales e internacionales. Sus reflexiones sobre teoría política y preguntas teológicas fundamentales son testigo de la variedad de tópicos que trató, cuya relevancia perdura todavía. Joseph Ratzinger tomó inspiración de su diálogo académico con Spaemann e hizo uso de sus argumentos en las discusiones brevemente señaladas arriba.

Christian Schaller

XXI. Jürgen Habermas: Democracia y religión en las sociedades pluralistas

Desde hace tiempo, Ratzinger ha participado en debates públicos sobre el cristianismo alrededor del mundo, comenzando con un artículo en la revista católica alemana Hochland en octubre de 1958 titulado «Los nuevos paganos y la Iglesia»[1394]. El diálogo con Habermas es una continuación de esta implicación y debe situarse en la serie de compromisos que Ratzinger acometió en esa época con distintos filósofos, incluyendo a Paolo Flores d'Arcais (socialdemócrata italiano) en 2000 y Marcello Pera (presidente del Senado italiano) en mayo de 2004[1395]. Los diálogos con Habermas y Pera pueden considerarse el canto de cisne de Ratzinger: a los 77, pasada la edad de jubilación para obispos y prefectos de congregaciones vaticanas, con el papa Juan Pablo II enfermo, Ratzinger pensó sin duda que en su futuro inmediato no quedaba sino la elevación al papado o la salida en busca de nuevas praderas. Dado que muchos entran al cónclave como papables y salen como cardenales, Ratzinger podía haber esperado, razonablemente, que su trabajo oficial había terminado y que los diálogos con Habermas y Pera serían una de las últimas oportunidades de tener algún impacto en el diálogo del cristianismo con el mundo secular y la filosofía. Como sabemos, sin embargo, Ratzinger salió el cónclave como el papa Benedicto XVI, con el punto ápice del trabajo de su vida aún por llegar, y el diálogo con Habermas —como muchos otros de sus trabajos hasta ese punto— llegarían a adquirir un significado añadido.

El diálogo Habermas-Ratzinger, en enero de 2004, por invitación de la Academia católica de Baviera, reunió a dos líderes intelectuales sin miedo a desafiar su caricaturización pública para hablar sobre la razón y la religión en la esfera postsecular[1396]. El propósito del debate, de acuerdo al director de la Academia (Dr. Florian Schuller), era sostener una conversación en Alemania del mismo modo que el asumido en otros lugares, como Italia y Francia: grupos con distintas posiciones en temas similares con impacto en

la sociedad y sus instituciones se reúnen para reflexionar sobre sus diferentes puntos de vista[1397]. Por lo demás, la llamada que hizo Habermas poco después de los ataques terroristas del 11 de septiembre a que las sociedades seculares adquirieran una renovada comprensión de las religiones (un tema clave en las consideraciones de Ratzinger sobre la sociedad secular), le otorgaron un nuevo ímpetu al diálogo. El tema del encuentro fue: «Los fundamentos pre-políticos del Estado», mediante el cual la Academia buscaba considerar algunas cuestiones básicas de la existencia humana; cada interviniente tenía que delinear las «presupuestos básicos, axiomas y justificaciones últimas de la religión y lo secular» en sus argumentos[1398]. Para Habermas, esto significaba «la razón práctica de un pensamiento metafísico secular»; para Ratzinger, «la realidad, anterior a toda decisión secular racional posible, del hombre como creatura que recibe la vida de su Creador»[1399].

En este trabajo consideraré si el diálogo de 2004 entre Habermas y Ratzinger fue sencillamente una conversación educada que generó sorpresa, aplauso, shock y curiosidad pero poco más, o bien si existen puntos de contacto sobre los que realmente puede construirse algo. ¿Se trata de la base de un encuentro real? Y más aún: ¿despertó el encuentro una respuesta posterior en cada participante? Para intentar responder a estas preguntas, este capítulo se divide en tres secciones: en la primera exploraré el contexto en el que cada pensador aborda el diálogo de 2004, para establecer la trayectoria de su pensamiento sobre la razón y la religión. En segundo lugar, consideraré cada contribución al diálogo y qué impacto, si cabe, generaron en el pensamiento posterior de modo que pueda atribuirse a ese encuentro. Para concluir, sugeriré una respuesta al papel que Habermas sugiere actualmente para la religión en un Estado democrático secular constitucional[1400].

Ratzinger sobre la unicidad del cristianismo entre las culturas y las religiones del mundo

El diálogo de Ratzinger con Habermas se alimenta específicamente de su doble consideración sobre el lugar del cristianismo en la historia de las religiones y culturas del mundo y su encuentro con la modernidad secular. Estas contribuciones fueron, en parte, una respuesta a las críticas a Fides et ratio (1998) y Dominus Iesus (2000) y, por otra, su respuesta a la Teología de la Liberación[1401]. Su premisa inicial es que «desde su origen y por su misma esencia, [la fe cristiana] pretende dar a conocer y proclamar ante todos los hombres quién es el único Dios verdadero y el único Salvador de toda la humanidad […] (Hch 4,12)»[1402]. Según la tradición de la Iglesia, entiende que el cristianismo es único porque Cristo es la única salvación real y final de la humanidad. El cristianismo versa sobre la verdad porque Jesús revela quién es Dios realmente. En ese sentido, el cristianismo revela al hombre quién es, y así, cómo vivir. Cristo es la completitud de la salvación, lo que significa que las distintas religiones del mundo no son caminos paralelos equivalentes hacia Dios y la salvación[1403]. Con todo, es hacia la verdad, insiste Ratzinger, a la que todas las religiones y toda ilustración apuntan y avanzan, de manera que todas las religiones, en realidad, están en camino a Jesucristo. De ese modo, sostiene Ratzinger, las demás religiones tienen un carácter adventual respecto del cristianismo. El mundo puede todavía estar viviendo hoy en la era «antes de Cristo»[1404]. La convicción de que la fe cristiana es para todos apuntala el argumento de Ratzinger: lo que todos anhelan es el regalo del conocimiento salvífico, el amor que redime y la verdad que libera. Jesús de Nazaret es el sentido de la historia, el Logos que encarnó como un ser humano. Así, el cristianismo le concierne a toda la humanidad de todos los tiempos[1405].

Gerard Mannion ha defendido que las aseveraciones de Ratzinger sitúan al cristianismo en una posición superior a otras religiones, que las otras se quedan cortas de la salvación plena y que, como resultado, estas declaraciones han causado una innecesaria confusión, disgusto, dolor e injuria[1406]. Ratzinger negó la afirmación de que estas declaraciones sean en modo alguno arrogantes e intolerantes, y ha insistido más bien en que la cuestión es la pregunta por la verdad y el sentido posible de la religión[1407]. Si bien siempre es posible una comprensión más profunda de la propia iglesia o de la Iglesia en sentido más amplio, de las riquezas de otras culturas y religiones, el diálogo no es una colaboración teologizante que finalmente integre todas las religiones en una sola. Esto, para Ratzinger, no

traería a la humanidad más cerca de Dios, sino precisamente lo contrario: la alejaría de Dios al alejarla de Jesucristo. En consecuencia, Ratzinger sostiene que el cristianismo tiene una relación positiva y negativa con otras culturas y religiones, relaciones que reflejan dos actitudes evidentes en la Escritura: la primera es un reconocimiento parcial como preparación para Cristo; la segunda es un rechazo firme. La primera, dice Ratzinger, se ve en la propia mirada de Cristo sobre la fe de Israel y sostiene que es una aproximación que últimamente, según se ha comprobado, puede tenerse con otras religiones. La segunda es la actitud de los profetas del Antiguo Testamento.

Ratzinger categoriza las culturas y las religiones del mundo en tres grupos distintos, incluyendo aquellos que no se comprenden como una religión: el misticismo oriental asiático, el monoteísmo (o religiones de revelación) y la Ilustración[1408]. En esta última, que aconteció por vez primera en la antigua Grecia, el mito es rechazado en favor del conocimiento racional, que se convierte él mismo en un valor absoluto, y las religiones y los valores religiosos se tienen por fútiles[1409]. El misticismo y el monoteísmo son radicalmente distintos[1410]. Para el misticismo, definido por la experiencia religiosa del todo indiferenciado sin imágenes ni metáforas, la unicidad de la realidad última muestra que toda distinción es provisional: «la primacía se concede a la interioridad, que es la absolutización de la experiencia espiritual»[1411]. Ratzinger contrasta esta situación con el Dios que actúa y con la distinción yo-Tú que caracterizan el monoteísmo cristiano: «La última palabra del ser no es ya lo absolutamente innombrable, sino el amor. Este se hace visible concretamente en el Dios que llega a ser, él mismo, criatura y, de esta manera, une a la criatura con el Creador»[1412]. Esta relación refleja a Dios como persona y, en esa medida, al ser humano como persona, lo que para Ratzinger tiene una consecuencia importante: el valor y la dignidad de cada persona descansa en el fundamento de un Dios personal[1413]. Por cuanto a las religiones monoteístas, que se caracterizan por la revelación, Ratzinger nota que el cristianismo se ve a sí mismo como culminación de las esperanzas mesiánicas de Israel, en la pugna constante de los profetas contra la idolatría y en la creencia en la creación y de Dios como Creador[1414]. Aunque Ratzinger aprecia la gran cultura religiosa monoteísta del Islam, también nota la diferencia en su comprensión de Dios[1415]. El rechazo del Islam de Dios como Logos, en tanto eso pondría

límites en un Dios ilimitado, tiene consecuencias radicales y de largo alcance[1416].

Si bien Ratzinger insiste en que el cristianismo tiene más en común con las religiones de las antiguas culturas que con la modernidad racionalista, también indica que la prehistoria del cristianismo se encuentra en las críticas de la filosofía griega a las religiones, en su rechazo al mito y la costumbre y en su anhelo por la verdad junto al incesante cuestionamiento en su busca. De ese modo, los precedentes del cristianismo y su fundamento interior yacen en la ilustración filosófica, a pesar del hecho de que la autocomprensión de la Ilustración clásica y moderna ha ido más allá del ámbito de la religión[1417]. Ratzinger sostiene que el modo en que las religiones —y en particular el cristianismo— establecen una relación con el conocimiento racional es decisivo para el futuro de la religión y, por ende, de la humanidad[1418]. Esto es distinto al modo en que el cristianismo se relaciona con otras religiones, tanto el misticismo oriental como las religiones monoteístas, en particular el Islam[1419]. Ratzinger busca que el cristianismo afronte todas las culturas y las religiones porque el diálogo sobre la verdad, sobre lo recto y lo justo es, insiste, una tarea esencial para el cristianismo de cualquier época[1420].

Además de situar al cristianismo entre las religiones y culturas del mundo, Ratzinger ha sido un crítico eminente de la filosofía moderna, señaladamente con la línea kantiana adoptada por Habermas: primero, identificando los graves problemas en los límites que Kant ha dejado a la razón y percepción humanas; segundo, ve el marxismo, en sus variadas formas, como un intento mal dirigido a actualizar la esperanza de las cosas divinas en el aquí y ahora, con su búsqueda de alcanzar una liberación mediante la reestructuración de las instituciones sociales para eliminar la pobreza, la opresión y la injusticia[1421]. Ratzinger piensa que, al tratar de llevar a cabo la obra de Dios, se vuelve demoniaco. La liberación y la libertad no son solo resultados políticos que se actualizan mediante la actividad pública o revolucionaria: es la verdad, la verdad de que Jesucristo es Dios en la unidad y multiplicidad, que Dios es a la vez amor y razón y por ende personal y libre, lo que nos hace libres y nos libera. Aunque el colapso de la Unión Soviética desacreditó al marxismo, Ratzinger cree que su atractivo mantiene pujanza y busca disuadir a otros de repetir sus errores

en nuevos contextos[1422]. La prioridad que le da a la práctica sobre el conocimiento —la ortopraxis sobre la ortodoxia— que surge de su renuncia a la metafísica, lleva, para él, a la acción en ausencia de conocimiento. Surge para Ratzinger la pregunta: si no sabemos lo que es justo ni por ello cómo actuar correctamente, ¿cómo podemos actuar con propiedad? Acción, o praxis, afirma, no da una luz suficiente[1423]. Más aún: de acuerdo con Ratzinger, el rechazo a la metafísica tiene un impacto directo en la fe cristiana: «Si permanece cerrada la puerta que da acceso al conocimiento metafísico, si son infranqueables los límites fijados por Kant al conocimiento humano, entonces la fe se atrofiará necesariamente: le faltará sencillamente el aire para respirar»[1424]. Ratzinger ve aquí paralelos con el intento neoescolástico de reconstruir la fe cristiana «con una razón estrictamente independiente de la fe, con una certeza puramente racional»[1425]. Ratzinger insiste en que es solo a través de la fe, y junto a ella con un encuentro con Jesucristo, que la razón puede ser sanada.

El diálogo de Ratzinger con Habermas está además apuntalado sobre el reto a la fe en la razón de la modernidad —en su creencia de que la razón es racional—, algo que, piensa Ratzinger, no se determina solo por la ciencia y la filosofía. El desafío al que Ratzinger somete a la razón moderna es: ¿cómo y por qué tiene la razón la primacía sobre la irracionalidad?

Se trata de saber si la razón o lo racional se halla o no al comienzo de todas las cosas y como fundamento de las mismas. Se trata de saber si lo real surgió en virtud de la casualidad y la necesidad […], es decir, de lo irracional; se trata de saber si lo racional es un subproducto casual de lo irracional y en el océano de lo irracional carece también de importancia, o si sigue siendo verdad lo que constituye la convicción fundamental de la fe cristiana y de su filosofía: «In principio erat Verbum», al principio de todas las cosas se halla la fuerza creadora de la razón […], la opción en favor de la prioridad de la razón y de lo racional[1426].

Esta pregunta alcanza el corazón mismo de la modernidad y el proyecto ilustrado y no es Ratzinger el único en formularla: en su artículo de 1983,

«Las pupilas de la Universidad. El principio de la razón y la idea de la Universidad»[1427], Jacques Derrida discute el asunto, si bien desde una perspectiva radicalmente distinta. Derrida advierte que la razón de ser de la universidad ha sido siempre la razón misma, notando irónicamente que ninguna universidad ha sido establecida para estar o argumentar contra la razón. Derrida insiste en que, aun si la razón explica racionalmente los efectos a partir de sus causas, debe con todo dar también noticia de sus propias raíces. Tras advertir que el principio de razón no puede fundamentarse a sí mismo ni la razón ser origen o fundamento de ella misma, Derrida afirma que el origen necesario o fundamento de la razón tiene que ser establecido por el pensamiento ilustrado. De hecho, llega a decir que al no dar explicación del origen de la razón, el fundamento en que descansa el principio de razón, la universidad contemporánea misma se sostiene sobre un abismo, un barranco vacío. La razón, como la universidad, tendrían que mantenerse suspendidos por encima de un vacío de lo más peculiar[1428]. Es este vacío, y las implicaciones y significado al que apunta, lo que Ratzinger intenta traer a primer plano a través de su labor con los representantes de la cultura occidental moderna.

Para Ratzinger, lo que responde definitivamente a esta pregunta es la creación: no solo Dios como Creador garantiza el carácter razonable de la naturaleza y la racionalidad sino que, habiendo creado a la humanidad del polvo de la tierra en su propia imagen, tras la caída salva y eleva al hombre a través del segundo Adán, Jesucristo. Más aún: lo que la versión bíblica de la creación nos revela es que, contra relatos sobre la creación contemporáneos como el de Enuma Elish de Babilonia —en el que mundo y hombre surgen del cuerpo y la sangre de un dragón—, los seres humanos no proceden de fuerzas negativas, no son demonios o malos espíritus. La persona humana no es simplemente buena sino muy buena y es el aliento de Dios, inspirado en las narices de nuestro cuerpo, aquello a través de lo cual el ser humano recibe la vida. Aquí se encuentran el cielo y la tierra[1429]. Ratzinger reconoce que a la luz de la pobreza extrema, la injusticia y la soledad, aislamiento y ruptura desesperantes experimentadas por tantos, la completitud del cristianismo puede parecer poca e ineficaz[1430]. La práctica de la teología y su tarea perenne de explicar y proteger la fe de la Iglesia pueden aparecer desconectadas o abstraídas de la realidad. Ratzinger estaría de acuerdo seguramente con el juicio de Tracey Rowland: «En último

término, el logro más significativo del movimiento de la teología de la liberación es que ha llamado la atención sobre lo que Gutiérrez y Müller han descrito como los errores gemelos del ‘verticalismo de la unión incorpórea con Dios’ (que reconoce su trascendencia pero no su inmanencia) y el ‘horizontalismo socio-económico-político’ (enfocado en la inmanencia pero que olvida la trascendencia)»[1431]. El trabajo siempre actual de aquellos que se dedican a la teología es evitar ambos errores a la vez que se enfrentan al mundo con la totalidad de la fe cristiana, trabajando activamente para resolver las necesidad reales e inmediatas de tantos.

La contribución de Habermas: la religión como fuente de solidaridad para el universalismo igualitario

Aunque es incorrecto ver en Habermas una ruptura con su pensamiento sobre la religión de los primeros años del nuevo siglo, es sin embargo correcto notar un pivote que responde al hecho inesperado del pluralismo en las sociedades occidentales. Como Ratzinger, el marco de comprensión y los principios de su pensamiento han permanecido esencialmente consistentes: es el mundo a su alrededor lo que ha cambiado, y él ha aplicado su estructura interpretativa y principios a esta nueva situación. Lo que parece nuevo es algo que ha sido resignificado en respuesta a consecuencias imprevistas. Más allá de eso, Eduardo Mendieta sugiere que Habermas mantiene una continuidad con la crítica a la religión inspirada por la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, si bien a partir de su propia crítica de la teoría de la teología negativa de Adorno y Horkheimer[1432]. Apoyado en la afirmación de que el absoluto no puede representarse y de que el anhelo de lo absolutamente Otro es una figura de pensamiento que busca preservar la esperanza en la justicia en un mundo injusto, la religión debe ser rescatada mediante la traducción de los conceptos religiosos a un lenguaje accesible por la modernidad. La crítica de la religión de Horkheimer y Adorno, que Habermas retoma de manera a su vez crítica, puede encapsularse en cinco tesis: primero, la religión es catalizadora de la Ilustración porque la religión critica al mito; segundo, en este proceso, la

religión es asimilada y secularizada, deviniendo despojada de su papel social y filosófico; tercero, la religión permanece, sin embargo, como fuente de las esperanzas más profundas de la humanidad para la justicia y la reconciliación; cuarto, el uso que la teoría crítica hace de la razón contra la razón pilota un escepticismo metodológico frente a la religión que resguarda contra los «abandonos fáciles y acomodaticios de ciertos fenómenos sociales»; quinto, y primero que nada, la religión no es rechazada sino reapropiada: la razón y la memoria se necesitan mutuamente: «la memoria es ineficaz si no está unida a la universalidad»[1433].

Mendieta describe a Habermas como un teórico social y un filósofo que trabaja para reconstruir el materialismo histórico. Interpreta la secularización como nacida de un proceso de aprendizaje o capacidad crítica inherente a los puntos de vista ilustrados: al actuar como el mecanismo a través del cual los individuos se integran en la sociedad y se relacionan cognitivamente con el mundo natural, la metafísica y la religión permiten su propia des- y relegitimación. De este modo, el concepto de Dios es reformulado dentro de la racionalidad de las estructuras comunicativas sociales que le dan coherencia y unidad de sentido. A través de la apropiación y traducción de conceptos religiosos y símbolos mediante el proceso de aprendizaje de la racionalización y la secularización, la sociedad se convierte en el locus de normas morales que ejercitan su poder por vía de coerción no-coercitiva[1434]. Mendieta identifica cuatro fases en el trabajo de Habermas a lo largo de cinco décadas: estas fases, a su vez, demuestran una intensificación continua en el tratamiento de Habermas con la religión.

La primera fase (1952-1971), está dominada por el pensamiento de Habermas acerca del origen de la conciencia en condiciones históricas y materiales que reflejan el aprendizaje social; la religión se emplea para prefigurar conceptos y categorías filosóficas. En la segunda fase (1971-1982), Habermas busca rescatar y transformar el marxismo a través de la teoría de sistemas, la psicología del desarrollo y la teoría social; la religión es enfocada desde una lente sociológica según la cual sus preguntas son asimilaras a cuestiones sobre la racionalización de las visiones del mundo y las prácticas sociales. La tercera fase (1982-2000) considera las

consecuencias que tiene la lingüistificación de la razón para la filosofía, tal como la describe su teoría de la racionalidad comunicativa. En este periodo, el interés de Habermas en la religión aumenta debido a la importancia que juegan las normas morales y el contenido normativo en esas consideraciones. Habermas concluye que lo incondicional está presente en el lenguaje y por ello no hay necesidad de otro trascendente indispensable para garantizar las normas morales. Sin embargo, insiste también en que mientras que «la filosofía post-metafísica deja de lado a Dios como un referente onto-metafísico, mantiene la intuición de un reclamo normativo que constriñe al liberar, pues, como creaturas creadas, permanecemos sin embargo enteramente libres»[435]. La moralidad está implícita en el lenguaje: así, la filosofía resguarda la religión sin necesidad de Dios. En la cuarta y última fase (de 2000 al presente [2013]), Habermas buscó evitar un conflicto de civilizaciones a través de los procesos de aprendizaje de la secularización. Es a esta fase a la que nos volvemos ahora.

El contexto inmediato del diálogo de Habermas con Ratzinger está en las tres conferencias que dio en 2000, 2001 y en una entrevista de 2002 con Mendieta acerca de Dios y el mundo. En la primera, Habermas considera la restricción postmetafísica en torno a la ética en términos de «posturas vinculantes respecto a cuestiones sustanciales de la vida buena o no-fallida»[436]. A la vista de los avances en biotecnología y genética, Habermas argumenta que las cuestiones morales que se han generado «son interrogantes de otra clase»[437]. Aunque está de acuerdo con Rawls en que una sociedad justa es una en la que los individuos desarrollan su autocomprensión ética con igual libertad de acuerdo con sus propias habilidades y decisiones, sostiene que estos avances técnicos plantean dudas sobre la autocomprensión de la humanidad y que llegar a ser uno mismo de manera exitosa es ahora solo una opción entre muchas. Por ello mantiene que la pregunta por la vida buena ha adquirido una nueva vida y que los filósofos deben ocuparse en el discurso público de «la recta comprensión de la forma de vida cultural como tal»[438]. Ahí donde las intuiciones morales atan efectivamente a la voluntad, la autocomprensión ética del bienestar propio debe unirse al interés por la justicia[439].

La segunda conferencia, de 2001 —incluyendo un epílogo de 2002 que responde a las objeciones presentadas en la lectura original— considera el

impacto de las prácticas eugenésicas liberales. Desde la perspectiva de una segunda persona, Habermas considera las intervenciones que sobre el genoma de un embrión pueden darse a discreción del padre de una persona futura que entonces, considera, estará genéticamente programada[1440]. Habermas insiste en que el consentimiento de la segunda persona para intervenciones de este tipo solo puede asumirse de forma justificada de cara a un futuro de sufrimiento extremo, que ve como un mal. Las tecnologías biogenéticas, según Habermas, alterarán las relaciones entre generaciones porque, la intervención en los recursos genéticos prenatales de una persona «significa la redefinición de los espacios dentro de los cuales la futura persona hará uso de su libertad de configurar una vida ética propia»[1441]. El diseñador (padre)[1442] interviene «unilateral e irreversiblemente en la formación de la identidad de una futura persona». En este proceso, dice Habermas, el diseñador (padre) se convierte a sí mismo en «coautor de una vida ajena»[1443], y así «interviene desde dentro en la conciencia de autonomía de otro»[1444]. Intervenciones así no impactan la libertad de la persona genéticamente programada; más bien tienen un impacto potencialmente negativo en su autocomprensión como un agente autónomo y moralmente responsable. La autodevaluación de la autocomprensión moral puede devenir una negación de su capacidad cognitiva para ser su propio «autor indiviso» y asumir «la única responsabilidad de su vida»[1445]. Habermas sostiene que esta «confusión o desdoblamiento alienantes de la propia identidad es una señal de que esa deontológica funda protectora respetuosa con las fronteras y garante de la inviolabilidad de la persona, la inconfundibilidad del individuo y la insustituibilidad de la propia subjetividad, se hace porosa»[1446].

A Habermas no le preocupa solo el riesgo a la persona programada a futuro; su argumento es que la eugenesia liberal hace surgir preguntas sobre el valor de la moralidad misma, cuyos efectos son, para él, horrendos. Si el futurismo naturalista que busca la autooptimización de los seres humanos por vía biotécnica y genética cambia el juego del lenguaje moral de modo que los argumentos del juego ya no sean efectivos, «las preferencias de los compradores en el supermercado genético» podrían modificar «el estatus moral de personas futuras»[1447]. La moralidad del universalismo igualitario que defiende Habermas, sostenido en una ética de la especie autocomprensiva y justificada por argumentos racionales heredados de la

modernidad con una moralidad autónoma, derechos humanos, igual respeto y solidaridad para todos, no está, según cree, amenazada por moralidades diferentes. El universalismo igualitario es un avance otorgado por la modernidad que ofrece la única alternativa racional aceptable para manejar las diferencias culturales en las sociedades pluralistas. Una reversión a la metafísica, según Habermas, sería un paso atrás de vuelta a incertidumbres traidoras, intolerancia y conflicto cultural. Con todo, es posible que a través de la normalización social de prácticas que instrumentalizan la vida pre-personal, la moralidad universalista igualitaria sea superada o abandonada, como explica Habermas[1448].

La tercera conferencia se titula «Fe y saber» y sus temas, que expone unas semanas después de los atentados del 9 de septiembre de 2011 en su discurso de aceptación del Premio de la Paz del Comercio Librero Alemán, son los que retoma en su diálogo con Ratzinger. Habermas considera aquí el proceso de secularización en una sociedad postsecular y el peso que el proceso de aprendizaje impone a los ciudadanos creyentes y no creyentes en un estado constitucional democrático. Su intención es triple: 1) proteger el proceso de secularización occidental y global; 2) prevenir a la razón secular moderna antes de que sucumba ciegamente al poder latente de la religión; 3) prevenir la pérdida de recursos de significado disponibles a partir de la religión[1449]. Al insistir en que la secularización no es un juego de suma cero con ganadores y perdedores, Habermas sostiene que las religiones pueden considerarse razonables solo si se abstienen de la violencia y asumen una visión de la sociedad pluralista en tres líneas. Primero, deben superar la disonancia cognitiva relativa a la existencia de otras denominaciones y religiones. Segundo, deben aceptar el monopolio de la autoridad de la ciencia sobre las fuentes del conocimiento secular. Tercero, deben aceptar que el estado constitucional está sostenido sobre una moralidad profana. Adicionalmente, Habermas rechaza cualquier ciencia que no dé cuenta completamente de la intencionalidad de la autoconciencia humana y la acción normativa y busque reemplazarla con una autodescripción objetivante: todo esto no es más, afirma Habermas, que mala filosofía y no ciencia. Esta triple aproximación a la sociedad secular es necesaria para la religión, pues «los monoteísmos despliegan su potencial destructivo en aquellas sociedades cuya modernización se ha llevado a cabo sin ningún miramiento»[1450]. En la cosmovisión de Habermas, el estado de las

sociedades seculares permanece neutral ante las decisiones políticas mientras que está a la vez abierto tanto a la ciencia como a la religión. Con todo, los resultados de esas decisiones políticas deben evitar las tradiciones fuertes y las visiones del mundo comprehensivas[1451].

Habermas reconoce dos dificultades en este planteamiento. La primera es que supone una carga para los ciudadanos creyentes separar su identidad entre lo privado y lo público. Y la segunda: a menos que los ciudadanos no creyentes permanezcan sensibles al lenguaje de la religión, las opiniones de los ciudadanos religiosos serán excluidas de la toma de decisiones, algo que claramente ve como perjudicial para una sociedad secular. Más aún, Habermas alega que «las fronteras entre razones seculares y razones religiosas son fluctuantes»[1452] y que es tarea de los ciudadanos religiosos tanto como de los seculares colaborar para identificar dónde están estas líneas límite; para lograrlo, deben todos deben hacerse con la perspectiva del otro. Como resultado, un Estado secular no debería regular la secularización vis-à-vis las comunidades religiosas solo por sí mismo. El estado constitucional democrático debe examinar los argumentos empleados por estas comunidades para percibir lo que puede aprenderse de ellos. Particularmente, Habermas ve que las religiones ofrecen recursos valiosos, como los vínculos sociales que surgen del reconocimiento mutuo, para lidiar con una globalización agresiva y la desregularización del mercado en su orientación egocéntrica[1453].

Habermas nota también que la Ilustración, ocasionalmente, ha exigido demasiado de la razón, dando por resultado que ciertas tareas esenciales permanezcan incompletas, tal como los conceptos adecuados para expresar la diferencia entre una equivocación moral y aquello que es profundamente malo. A la vista de esas carencias, Habermas busca engendrar una razón profana que respete «la brasa» de la religión «que sigue ardiendo»[1454], a la vez que mantiene su distancia. Como guiño a Horkheimer y Adorno en su Dialéctica de la Ilustración, señala que «sabe que el sacrilegio de lo sagrado empieza con aquellas religiones universales que desencantan la magia, vencen el mito, subliman el sacrificio y revelan el misterio»[1455]. En el centro de esta profanación de lo sagrado, afirma, no hay una conquista hostil, sino una traducción. Habermas busca resguardar las intuiciones morales de las religiones para que puedan encontrar resonancia universal en

la esfera secular, de modo que le permitan a Occidente actuar como una fuerza secularizante no destructiva en el mundo[1456].

En la entrevista con Mendieta sobre Dios y el mundo en 2002 —un título sorprendente toda vez que Ratzinger había publicado un libro entrevista con el mismo tema en 2000— Habermas reconoce la importancia de la herencia judeocristiana en el pensamiento ilustrado; ahí deja claro que cuando habla de religión se refiere a esta tradición, al «cristianismo helenizado»[1457] en sus formas organizadas y a la Iglesia católica en sus formas educativas (universidades, monasterios y catedrales) como precursoras de las estructuras mentales y de conciencia modernas. De aquí es de donde surgen los ideales del igualitarismo universal de la libertad y la vida colectiva en la sociedad, la conducta autónoma de vida y emancipación, la moralidad de la conciencia individual, los derechos humanos y la democracia. Habermas sostiene que la reforma trajo consigo una transformación de la conciencia religiosa y la modernización de la fe, que para él explican la secularización de la sociedad. A partir de esa dinámica la sociedad exige ahora una restructuración de la fe y la praxis de la Iglesia para que pueda acomodarse a la verdad que afirman otras religiones y la ciencia de la sociedad secular[1458]. Para Habermas, se requiere una modernización de la fe para la tolerancia religiosa y la construcción de un poder estatal neutro: insiste en que solo el estricto universalismo kantiano es compatible con las condiciones modernas. Aunque admira a Tomás de Aquino, explica también que el colonialismo y el eurocentrismo están intrínsecamente ligados a la cristiandad en una alianza «profana»[1459]. Finalmente, Habermas sostiene que la filosofía no ha hecho justicia aún a las intuiciones encapsuladas por la religión cuando trasladan los conceptos religiosos a la ética filosófica; particularmente tiene en consideración el «potencial indispensable de significado» que hace la Biblia de la persona individual[1460].

A la vista de este breve resumen, lo que es evidente es que el pivote de Habermas a la religión se construye sobre su entramado existente: las intuiciones morales religiosas deben traducirse a un lenguaje accesible por todos en general. Ese lenguaje es la «razón natural» post-metafísica y esas traducciones son necesarias para aprovechar las fuentes de solidaridad social y significado que las sociedades democráticas constitucionales y seculares son incapaces de reproducir. Si los ciudadanos creyentes deben

aceptar la secularidad profana moderna, los ciudadanos seculares deben a su vez aceptar a priori que las religiones pueden ser fuentes de sentido. Los desarrollos en las tecnologías biogenéticas y los potenciales riesgos que ve en ellas para la autocomprensión autónoma de las personas individuales concretizan esta necesidad. En ningún punto cede Habermas la supremacía y autosuficiencia post-metafísica de la filosofía ni ve la religión como interlocutor al mismo nivel que la razón. Su meta como filósofo es proteger las ganancias alcanzadas por la modernidad ante múltiples amenazas, incluyendo el fundamentalismo religioso y las visiones del mundo metafísicas, que ve como intolerantes pero que, de hecho, emergen sobre todo de aquellos en la tradición liberal ilustrada que han radicalizado la crítica de la razón a tal punto que se ha vuelto autodestructiva. Comprometido con la modernidad entendida en la línea del pensamiento post-metafísico que recorre a Kant, Hegel y Marx con su búsqueda de una sociedad más racional y justa, Habermas rechaza el secularismo, positivismo, deconstruccionismo, cientifismo y toda otra forma de pensamiento escéptico ante la capacidad de la razón de responder a los retos de la modernidad. En su defensa de ella, Habermas ve en la tradición judeocristiana fuentes que la post-metafísica necesita y de las que puede echar mano para su beneficio. Lo que ofrece a cambio, sin embargo, es un proceso inhospitalario en el que los principios de la modernidad, tal como son vistos por la post-metafísica, crean un ámbito de trato que todos los otros deben aceptar y en el que la religión premoderna se convierte, esencialmente, en fuente de aquello de lo que carece la modernidad.

Academia Católica de Múnich, enero de 2004: ¿un diálogo o dos monólogos?

Al momento de su diálogo con Ratzinger, Habermas estaba desarrollando sus ideas sobre la religión en la plaza pública en respuesta a la teoría política de Rawls, particularmente en torno al concepto de «uso público de la razón» y las críticas que recibe de Nicholas Wolterstorff y Paul J. Weithmann, quienes rechazan el requisito de que los ciudadanos religiosos

trasladen su contribuciones públicas basadas en la fe a argumentos accesibles en general que delineen las razones de sus afirmaciones políticas[1461]. El núcleo de la respuesta de Habermas es que los argumentos públicos deben ser accesibles a todos los ciudadanos y por ello deben basarse en los estándares compartidos por la razón natural común: solo entonces puede una democracia generar leyes legítimas. Para Habermas, esto es lo que distingue a una comunidad integrada por valores constitucionales de aquellas marcadas por visiones del mundo competitivas luchando entre sí por el poder[1462]. Este es el telón de fondo de su contribución al diálogo; Habermas podría haber empleado la ocasión del diálogo con Ratzinger para medir la respuesta a sus argumentos a partir de aquellos que estarían sujetos a ellos. Para ello, Habermas esboza tres elementos centrales de su filosofía política: (A) primero, la sociedad secular democrática es legítima de manera autosuficiente basada en argumentos políticos liberales del republicanismo kantiano y la filosofía de la Ilustración de los ss. XVII y XVIII. Estas afirmaciones no requieren de ninguna otra fuente fuera de sí mismas, ya sea religiosa o metafísica, para justificar su dominio político: la ley es legítima cuando se apoya en «procedimientos legales nacidos de procedimientos democráticos». Este argumento se apoya en dos premisas: primera, la democracia es un proceso de legislaciones legítimo siempre que se apoye en «la formación discursiva e inclusiva de la opinión y la voluntad», puesto que entonces sus resultados pueden asumirse como «racionalmente aceptables». Segundo —y derivado del primero—, los derechos humanos (en tanto derechos liberales y políticos básicos) están interconectados con la democracia y por ello son otorgados de forma simultánea. La legitimidad de la ley surge de su legalidad de manera que la constitución en una democracia constitucional tiene una justificación autónoma tal que es racionalmente aceptable[1463].

El segundo elemento (B) es que las exigencias a los ciudadanos de los Estados constitucionales democráticos, en los que son (co)legisladores, son significativamente mayores que en los Estados en los que los ciudadanos son súbditos de la ley. Por eso deben estar dispuestos a trabajar en provecho de otros y a aceptar sacrificios en pro del bien común. Las virtudes políticas son «las prácticas y modos de pensar de una cultura liberal política»[1464], y entre ellas la solidaridad social es una práctica medular. Habermas describe la solidaridad social como una «coordinación en lo que se refiere a la

actuación en campos de valores, normas y uso de un lenguaje dirigido a entenderse»[1465]. Esta solidaridad «se alimenta de fuentes espontáneas», que en cierto modo podríamos llamar «prepolíticas»[1466]. El vínculo unificador, afirma Habermas, «es un proceso democrático en el que a fin de cuentas la cuestión siempre estará en la comprensión correcta de la constitución»[1467]. Las amenazas a la solidaridad —una solidaridad en que «los principios de justicia han penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales»[1468]— surgen cuando la habilidad de los ciudadanos para participar en la formación de la opinión y la voluntad son negadas. Esto sucede cuando la formación política de los Estados democráticos constitucionales se ve negativamente impactada por la influencia de los mercados y las burocracias[1469].

Y tercero (C): la secularización ocurre a través de un doble proceso de aprendizaje en que ilustración y religión escuchan y aprenden la una de la otra. Habermas insiste en que el proceso de secularización compele «tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites»[1470]. Mediante estas reflexiones, las intuiciones morales que se mantienen vivas en las comunidades religiosas pueden traducirse por la filosofía a un lenguaje accesible que elimine el dogmatismo religioso y la coerción sin vaciarlas de significado. El ejemplar aquí es la traducción del concepto bíblico de hombre como imagen de Dios a la afirmación religiosa de la idéntica dignidad de todos los hombres que merece respeto incondicional[1471]. Este proceso de aprendizaje complementario tiene, para Habermas, implicaciones para ciudadanos religiosos y no religiosos, a la vez que impone requerimientos específicos en ambos dentro de un Estado democrático. En primer lugar, los ciudadanos religiosos deben integrarse al Estado y esta integración debe ser algo más que simplemente el acomodo de una visión del mundo. Al hacerlo, deben tener la posibilidad de influir en la sociedad. En segundo lugar, los ciudadanos no creyentes deben reconocer que las convicciones religiosas no son sencillamente irracionales; con ello tienen acceso a fuentes del sentido y solidaridad que de otro modo no tendrían. En tercer lugar, la libertad ética de cada ciudadano está garantizada por el Estado que mantiene neutralidad respecto a las cuestiones de las visiones del mundo[1472].

A fin de cuentas, la teoría política de Habermas y su lugar para la religión en la plaza pública descansan sobre la suposición de que lo sagrado puede ser trasladado a lo profano de modo que el lenguaje profano sea capaz de retener el significado de los conceptos sagrados. O, en términos de Cristina Lafont, la traslación «presupone que es posible llegar a los mismos resultados por distintas vías epistémicos (secular y religioso)» [1473]. No es claro en absoluto que este sea el caso. De hecho, una rápida mirada a la comprensión cristiana de la creación y la interpretación tipológica de Cristo como el último Adán, tal como se ha tratado antes, indicarían que la comprensión sagrada y la profana de la persona son radicalmente distintas —una relacional y la otra autónoma—, lo que abre preguntas serias y fundamentales sobre la sustentabilidad de la posición de Habermas[1474].

La contribución de Ratzinger: un encuentro socrático-paulino

Ratzinger vio en Habermas un representante de los filósofos que refleja la sociedad en general: una que rechaza la metafísica, la religión y su simbiosis, pero que lucha por un orden moral para una vida recta y una sociedad justa; de algún modo es similar a como Lumen gentium habla de aspectos del Pueblo de Dios o a la eclesiología agustiniana, en la que algunos miembros de la Iglesia lo son solo en apariencia cuando de hecho están contra ella, mientras que otros que están fuera pertenecen a ella sin saberlo[1475]. En su conversación, Ratzinger juega el papel de la figura socrático-paulina que se acerca a quienes buscan la verdad, quienes buscan el modo recto de vivir y al Dios desconocido. Tras considerar las afirmaciones más recientes de Habermas en torno a la religión y la sociedad, y encontrado en ellos inquietudes próximas a las suyas. Ratzinger procede a preguntar por la posición de Habermas. Su expectativa, si estoy en lo cierto, es que al hacer las preguntas correctas aquellos que buscan lo recto y justo no puedan sino dedicarse a buscarles una respuesta. Ratzinger no busca convencer por vía de la fuerza de un argumento, sino traer a colación puntos de inflexión racionales que emanen de las preguntas sobre la verdad. En respuesta a la visión habermasiana de un proceso continuo de

aprendizaje complementario entre post-metafísica y religión, Ratzinger interroga sobre la naturaleza de la ley, el poder y la justicia, y sobre cómo la razón y la religión se relacionan con ellas.

¿Cómo llega a ser la ley? ¿Cómo se convierte en un instrumento para la justicia y no en uno del poder arbitrario? Si, como es el caso, la religión puede ser una fuente de terror, ¿es también una fuente de bien que salva y alivia, o solo una de falsos universales intolerantes? Si, como es el caso, la razón produce tecnologías de un asombroso potencial destructivo, ahora que tiene el poder de convertir a los hombres en un producto y cambiar así la propia relación de la humanidad consigo misma, ¿puede la razón ser fiable y una fuente de bien? Desde una respuesta afirmativa a estas dos últimas preguntas, ¿deberían entonces la razón y la religión someterse a una suerte de tutela para proteger a la humanidad? ¿Y quién sería el custodio? Aunque reconoce que la democracia provee espacios de mutua colaboración en la creación de una ley que garantice que todos están sometidos a ella y deberían por ello ser respetados, Ratzinger nota también que las mayorías pueden ser ciegas e injustas. Bajo estas circunstancias, ¿todavía se puede hablar de la ley como ley y justicia? Más aún, Ratzinger se pregunta si puede haber cosas que nunca lleguen a ser ley sean siempre injustas. ¿Son estos valores auto subsistentes relacionados a la esencia de la humanidad que anteceden cualquier mayoría y cualquier ley? Aun si las dos culturas occidentales, la religiosa y la cristiana, responden afirmativamente a esta pregunta, Ratzinger se cuestiona si es un sí sostenible frente a la lista de derechos humanos propia del Islam y a la pregunta de China de si los derechos humanos son una invención occidental. A fin de cuentas, la interrogante de Ratzinger es si en una comunidad global caracterizada por el poder y por distintas visiones sobre la ley y la moralidad es posible establecer «una evidencia ética eficaz que tenga suficiente fuerza de motivación y que sea capaz de responder a los desafíos»[1476].

Ratzinger advierte que la antigua Grecia se enfrentó a una situación semejante a la del mundo actual cuando la ley divina dejó de ser persuasiva y se buscó un contrapeso a la ley positiva en la naturaleza misma de la humanidad. Asimismo, ante el descubrimiento de América y la desintegración europea en múltiples denominaciones cristianas, una ley que no dependiera del dogma pero fuera sin embargo vinculante para todas las

naciones se buscó desde la naturaleza, las relaciones humanas mutuas y la razón. Y sin embargo hoy, señala Ratzinger, la ley natural es un instrumento contundente que por ello no utiliza. La teoría de la evolución, a ojos de la sociedad secular, ha invertido la idea de que la naturaleza y la razón se superponen y que la naturaleza misma es racional. De la tradición la ley natural solo queda la noción de Derechos Humanos. En respuesta a ello Ratzinger propone que estos derechos sean complementados con una lista de obligaciones y limitaciones humanas, que permitan entonces a otros ver la racionalidad de la naturaleza y de la existencia de la humanidad en el mundo. La propuesta se dirige no solo a la sociedad secular occidental, sino a todas las culturas y religiones del mundo. A pesar de ello nota que la racionalidad secular surgió en un contexto cultural específico y que las culturas no occidentales cuestionan el reclamo occidental a la racionalidad tanto como el del cristianismo de ser una revelación universal.

Aunque los trabajos de Ratzinger sobre Lutero levantarán dudas sobre la comprensión que tiene Habermas de la Reforma —en otro lugar Ratzinger señala irónicamente que Lutero no pretendió que una razón absoluta reemplazara a una fe absoluta[1477]—, está de acuerdo con él en la insistencia de que la razón y las religiones aprendan mutuamente y en la necesidad de que acepten su propia limitación. Desde la propuesta de Ratzinger, la filosofía y la religión son interlocutoras coiguales en una colaboración en que la religión debe permitir que la divina luz de la razón actúe sobre ella como órgano de control y la razón debe escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad[1478]. Esta colaboración debe ocurrir en un contexto intercultural en que, debido al alcance de su influencia, la fe cristiana y la racionalidad secular occidental serán los principales participantes; aun así, deben aprender a escuchar a otras culturas, de manera que se establezca una «correlación polifónica en la que se abran a la esencial relación complementaria de razón y fe, de modo que pueda crecer un proceso universal de purificación»[1479]. Ratzinger asegura que de este modo los valores y las normas esenciales que conoce la humanidad serán percibidas nuevamente.

El anhelo de Ratzinger es que el diálogo con Habermas sea replicado en todas las grandes culturas y religiones de la humanidad. De ese modo el cristianismo tiene la oportunidad de ser no solo purificado y purificar a esas

otras culturas y religiones, sino de abrir nuevas perspectivas sobre la autorrevelación de Dios mediante una potencial repetición del trato del cristianismo con la filosofía griega ante las filosofías de India y China. En esos encuentros, las intuiciones de la fe bíblica reunidas a través de la filosofía griega se mantienen y esas otras culturas pueden a su vez construir sobre ellas y refinarlas sin contradecirlas en modo alguno. El cristianismo es primero y antes que todo, insiste Ratzinger, un encuentro con la persona de Jesucristo, y es sobre la fe en Jesucristo que todo el pensamiento de Ratzinger se sostiene o derrumba. La ecuación del Dios que se revela como amor en Jesucristo con la razón expansiva del Logos crea la iniciativa que Ratzinger defiende y que espera traer al diálogo con las otras grandes religiones y culturas del mundo. En último término, la posición de Ratzinger depende de la fe en Jesucristo, y una fe así surge del encuentro con el completamente Otro. Una descripción rígida de la fe cae fuera del enfrentamiento al secularismo y el mundo filosófico. La incomprensión de la naturaleza de la fe a la que Ratzinger se refiere abre un abismo significativo en el que muchos leen ideas irracionales: para apreciar el trato de Ratzinger con el mundo moderno, es esencial su comprensión de la naturaleza racional de la fe y su carácter razonable.

El impacto duradero del encuentro de Habermas y Ratzinger en 2004

El diálogo de 2004 fue un encuentro cordial que desmintió las furiosas corrientes de la batalla entre las dos visiones del mundo. Como es evidente por la discusión anterior, el resultado del encuentro de Múnich fue un acuerdo significativo entre Habermas y Ratzinger a nivel de la superficie sobre cómo debería operar una democracia en busca de una sociedad justa y moral junto a diferencias profundas en torno a por qué debe ser así y qué procesos deberían emplearse en el camino hacia una sociedad justa y moral. Las distintas aproximaciones reflejan conceptos radicalmente diferentes de realidad, que llevan comprensiones disímiles del ser humano. La trayectoria del pensamiento de Habermas y Ratzinger después de Múnich 2004 refleja

las líneas evidentes mucho antes de su diálogo, ellas mismas un eco de sus compromisos post-metafísicos y con la tradición y el pensamiento cristiano respectivamente. A pesar de estos caminos fehacientes, la pregunta sobre la que volveré ahora brevemente es la de si existe evidencia de cierto impacto en el pensamiento ya de Ratzinger o Habermas del encuentro de 2004. Lo evidente es que su diálogo continuó en el periodo posterior inmediato al encuentro, pero con nuevas audiencias, y que cada uno se mantuvo dentro de los límites de su contribución original de 2004.

Como papa Benedicto XVI, Ratzinger continuó encontrándose con representantes de la modernidad, en la línea de su diálogo con Habermas. Hay cinco ocasiones particularmente notables: las conferencias ante los académicos de la Universidad de Ratisbona en 2006 y la que pensaba dictar en la Universidad La Sapienza en Roma en 2008 (que no pudo presentar debido a las protestas suscitadas); el encuentro con los representantes de la cultura en el Collège des Bernardins en París en 2008; el encuentro con los representantes de la sociedad británica en Westminster Hall, Londres, en 2010 y el encuentro con parlamentarios en el Reichstag de Berlín en 2011[1480]. En estos eventos, Ratzinger, como Benedicto XVI, defiende vigorosamente la comprensión católica de una razón amplia y creativa junto a su consecuente filosofía ética y visión del ser humano[1481]. En su franco rechazo al asentimiento moderno de los límites que puso Kant a la razón, además, nota que sin embargo «en este mundo autoconstruido recurrimos en secreto igualmente a los ‘recursos’ de Dios, que transformamos en productos nuestros»[1482]. En su discurso en Ratisbona, Ratzinger insiste en la grandeza de la razón, señalando que «Logos significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón»[1483] y que la verdad no se equipara al conocimiento, sino que más bien «el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien»[1484]. Su conferencia en La Sapienza puede verse, en parte, como una respuesta a la de Habermas a los jesuitas de Múnich en 2007, a su vez una reflexión crítica sobre el discurso de Benedicto en Ratisbona. Ahí retoma los puntos de acuerdo que tiene con John Rawls y Habermas a la vez que critica las principales embestidas de sus argumentos. Demuestra las cuestiones abiertas en sus aproximaciones al preguntar cuestiones decididamente siencillas fundamentales para sus tesis

centrales: ¿cómo se demuestra el carácter de razonable en un argumento? ¿Qué es la verdad y cómo puede reconocerse?

Estos discursos suponen el trabajo preparatorio para su encuentro con la cultura que delinea la dinámica cultural creada por el monacato, en su búsqueda de lo último y lo verdadero, del Logos, que dio origen a la civilización occidental. Parte de esta descripción es una crítica al reemplazo moderno de Dios con el lenguaje que defendía Habermas. En dos ocasiones, Westminster y Berlín, vuelve a las preguntas acerca de qué son la ley y la justicia, apuntando al problema del consenso como base única de la ley e insistiendo en el papel legítimo de las religiones, que no son un problema a resolver sino «una contribución vital al debate nacional»[1485]. Ratzinger argumenta que lo que los legisladores necesitan es un corazón a la escucha, y como Salomón (1 Re 3,9) deberían pedir a Dios el regalo del discernimiento sobre lo bueno y lo malo, para así «establecer un verdadero derecho»[1486] en servicio de la justicia y la paz.

Además de estos encuentros con representantes del mundo moderno, hay críticas importantes al pensamiento postmetafísico en dos de sus encíclicas a los fieles, Deus caritas est (2006) y Spe salvi (2007). Estas fueron algunas de las primeras encíclicas papales en referirse a la filosofía: Benedicto rechaza específicamente la línea filosófica del materialismo histórico que Habermas asume. Deus caritas est critica al marxismo a la luz de la caridad cristiana y Spe salvi critica la fe del marxismo en el progreso a la luz de la esperanza cristiana. Ahí busca demostrar el verdadero significado que tienen la caridad y la esperanza para los cristianos, un sentido que emana de Dios pero que rehúye al poder y la ganancia material por amor a las cosas divinas. No solo es Dios amor sino que «la fe es la sustancia de la esperanza»[1487]. Lo que quiere decir con «fe» fue resuelto después en sus obras finales como papa, dentro de las audiencias de los miércoles para el Año de la fe (2012-2013) y lo que, en esencia, es su cuarta encíclica, Lumen fidei (2013): la fe es un encuentro que deviene relación de confianza con la Palabra hecha carne, Jesucristo. Esta encíclica, junto con las audiencias de los miércoles sobre la fe en el Año de la fe (2013-2014) ofrecen el eslabón perdido en su trato con el mundo. Es la fe lo que esos encuentros presuponen y, como se ve, estos solo pueden entenderse

verdaderamente cuando son considerados a la luz de su descripción de la naturaleza de la fe.

Estos cinco encuentros y las encíclicas tienen la misma fisonomía y propósito que el diálogo con Habermas, a saber, conectar con la audiencia mediante preguntas elegidas con precisión para llegar al corazón mismo de las visiones del mundo que busca criticar, y demostrar a la par el carácter razonable de la opción cristiana católica. Al modo socrático, apunta tanto a las posiciones expresadas como a las presuposiciones latentes que a través de preguntas que exponen lo que le parece una incoherencia profunda. En esos encuentros se contiene una gama entera de interpelaciones a la modernidad en su rechazo a fe cristiana y a la metafísica: son en realidad un tesoro de interrogantes que pueden retomarse por aquellos que buscan continuar este enfrentamiento al mundo moderno, ofreciendo avenidas para un diálogo robusto al servicio y búsqueda de la verdad, y por ello de la justicia.

Habermas, como Benedicto, ha producido una gran cantidad de trabajo durante este periodo, y sigue también una línea de pensamiento bien establecida en el momento de su intercambio. A primera vista, el impacto de la contribución de Ratzinger al diálogo parece haber sido mínima en el pensamiento de Habermas. En las obras publicadas que siguieron al encuentro apenas si hay una nota a pie en referencia a la participación de Ratzinger, aunque Habermas publicó la suya propia en 2008 en una colección de artículos llamada Entre naturalismo y religión. Poco después de que se publicara el importante ensayo de 2005 «La religión en el espacio público» —que forma el trasfondo de su conferencia de 2004—, Habermas volvió a Múnich en 2007, esta vez por invitación de los jesuitas. En dos artículos posteriores el carácter inhospitalario del doble proceso de aprendizaje propuesto se hace cada vez más evidente. Habermas mantiene que la religión y las visiones metafísicas del mundo quedaron fracturadas por la ciencia moderna y que, en el contexto moderno, deben reconocer la autoridad de las razones «naturales», que sin embargo permanecen falibles, y que deben reconocer la legitimidad de un estado neutral en términos post-metafísicos. El doble proceso de aprendizaje de la modernidad transforma las intuiciones morales de las religiones y la metafísica redirigiéndolas por vía del secularismo. Habermas insiste en que el mundo moderno y su razón

secular han dado la espalda a la religión y a la metafísica, y parece sorprendido de que Benedicto «se resista» al poder de sus argumentos incluyendo lo que describe como un triple proceso de des-helenización iniciado por Duns Escoto y continuado por el nominalismo y Kant. Esta es directamente la línea de pensamiento rechazada por Ratzinger como Benedicto XVI en su discurso en Ratisbona. Habermas asume la razón post-metafísica como un hecho de la modernidad a la vez que se abstiene de tomar como legítimas las preguntas que Ratzinger o Benedicto plantean ante esa cosmovisión, incluyendo la pregunta de cómo se establece que un argumento es razonable y qué constituye la verdad[1488].

En 2008 Habermas publicó una considerable colección de artículos: Entre naturalismo y religión, entre los que se encuentra el diálogo con Ratzinger. En estos trabajos, Habermas aboga nuevamente por la posición postmetafísica del «sentido normativo de una razón destrascendentalizada»[1489], en contra de una fe tanto en la ciencia como en la religión. Su intención es defender la cohesión cívica en un estado constitucional democrático marcado por el pluralismo religioso e ideológico. En «El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant», específicamente, Habermas parece continuar con su respuesta a Ratzinger, ahora Benedicto, a través de una apología de un concepto amplio de razón. Ahí sostiene que Kant dio comienzo a la filosofía de la religión al hacerla comparecer «ante los límites de la razón»[1490]. En su introducción a El poder de la religión en la plaza pública (2011), Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen describen el debate de Múnich junto al enfrentamiento de Habermas con John Rawls como «particularmente notable», marcando un giro creciente de Habermas al tratamiento de la religión[1491]. En el artículo incluido en ese volumen y presentado originalmente en 2009, Habermas reafirma, básicamente, su postura temprana de la religión en el espacio público, lo que equivale a reafirmar los puntos centrales de su filosofía en respuesta al pluralismo como un hecho. En otra colección de artículos de 2013 —que a su vez recogen los presentados a un congreso en 2011 sobre el tema de Habermas y la religión—, solo hay una referencia a Ratzinger fuera del reconocimiento del diálogo que tuvo lugar: la referencia la hace John Milbank cuando argumenta contra Habermas apoyado en la conferencia de Ratzinger en Ratisbona[1492].

Habermas caracteriza sus ideas sobre la religión en 2013, en respuesta a esa colección de estudios, como «no suficientemente desarrolladas», y buscó alcanzar una mayor claridad en varios puntos[493]. Aun después de cinco décadas de trabajo en las que, según hemos visto, la religión adquiere una creciente consideración, es llamativo que el lugar de la religión en la sociedad no alcance aún una resolución satisfactoria para Habermas. También notable, dada la urgencia de los peligros que advierte en el potencial biogenético y biotecnológico en sus conferencias de 2000 y 2001, que se trate de un tema que no reaparece luego en términos de consideración sustantiva: lo que reaparece es la visión peyorativa de la religión que justifica su acceso limitado y controlado al proceso democrático. Sostenido en la cuestionable premisa de que antes de la razón secular las comunidades políticas no tenían una base compartida para resolver los problemas inmediatos de un modo satisfactorio para todos, afirma que la razón pre-secular (religiosa y metafísica) es un poder «militante» de creencias, analogando sus reclamos de validez a los de aquellos imperios antiguos que buscaban el dominio político y cultural. Contra ella reafirma su posición de que la secularización del poder político trajo consigo una razón y una ley racionales desarrolladas en el proceso de la formación de una voluntad discursiva cuya consecuencia puede aceptarse por todos como legítima[494]. Dependerá de aquellos que siguen los pasos de Habermas reconocer las lacuna señaladas arriba en relación con el potencial de las tecnologías biogenéticas y construir un lugar más apto para la religión en el estado democrático constitucional liberal de un mundo post-metafísico.

La conciencia como lenguaje compartido de la humanidad

En respuesta al inesperado hecho del pluralismo, Habermas dio un giro en su pensamiento para tratar sobre la religión, pero ofreció apenas una reformulación de un marco y unos principios ya existentes. Al reconocer que la ley natural se ha convertido en un instrumento bruto en diálogo con la modernidad, Ratzinger ofrece una serie de cuestiones sobre la verdad y la

naturaleza de la justicia y la ley a la luz de las patologías de ambas, razón y religión. Hay un despliegue lógico de sus argumentos a partir de sus puntos de partida: el materialismo histórico debe explicar o racionalizar de alguna manera el desarrollo de la humanidad con el progreso como reemplazo de la verdad, mientras que la síntesis de la fe bíblica y el pensamiento griego fusiona el acto creativo de Dios con el Logos de manera que Dios es el punto último de consideración, mientras que la verdad se determina e iguala al Bien. Así que no sorprende que mientras que tanto Ratzinger como Habermas piden a la razón y a la religión aprender la una de la otra, su modo de entender este proceso es señaladamente diferente: Ratzinger busca un proceso de aprendizaje para la fe en el que actúen como compañeras coiguales que se purifican mutuamente de sus patologías. Las patologías de la religión a las que se refiere Ratzinger se encuentran marcadas en el pensamiento de Habermas sobre la religión; sin embargo, las patologías de la razón parecen ser para él meras anomalías. El corolario de la asociación entre razón y fe que busca Ratzinger es para Habermas un intercambio-transacción entre participantes desiguales: la razón autosuficiente y aquello inextinguible.

Para dar respuesta a la pregunta original de cómo puede entenderse el doble proceso de aprendizaje de Habermas, debemos considerar dos cosas. Por un lado, ofrece una oportunidad para el diálogo. En encuentros como este, los cristianos deberían partir de una clara comprensión del trasfondo del entramado ofrecido; mantener abierta la posibilidad de una comprensión más profunda de las posiciones del coparticipante del diálogo va de la mano de la conciencia de lo que no se puede conceder. En esta línea, hay que reconocer siempre la separación de las cosas que son del César y las que son de Dios (que por supuesto no es algo que haya surgido con la Reforma). En diálogos así, además, debe haber espacio para la crítica mutua: el cristianismo debería acoger las críticas que le ofrecen oportunidades de purificación para clarificar y autocomprenderse, para sí mismo tanto como para otros. Por otro lado, el entramado en el que Habermas ofrece un diálogo sobre razón y religión, y el lugar de esta en espacios públicos y políticos, tiene que reconocerse como lo que es. No se trata siempre de lo que determina Nicholas Adamas respecto a que Habermas no es un interlocutor serio para la teología[495]; más bien, Habermas ofrece un entorno que reconoce la filosofía post-metafísica y su determinación de la

modernidad como visión del mundo legítima a la que las otras deben acomodarse. Esto da como resultado que esa visión del mundo quede exenta de un escrutinio apropiado, liberándola así de la necesidad de ofrecer argumentos buenos o razonables en defensa de las preguntas legítimas de otras visiones del mundo (como las religiones y la metafísica). Lo «debido» y lo «permitido» para las religiones que queda entonces atrinchera la comprensión limitada de la capacidad de la razón y trunca la visión de la realidad, y por ende del ser humano.

Conclusión

A pesar de que Habermas y Ratzinger defienden visiones del mundo completamente opuestas en respuesta a preocupaciones comunes, y de la inhospitalaria naturaleza del doble proceso de aprendizaje propuesto por Habermas, hay potencial para un encuentro real si su noción de intuición moral religiosa se considera a la luz de la comprensión ratzingeriana de la conciencia. Central para ella es un aspecto integral de la antropología, tal como declara Pablo en Rom 2,14-15: «Cuando los paganos, que no tienen la Ley, guiados por la naturaleza, cumplen las prescripciones de la Ley, aunque no tengan la Ley, ellos son ley para sí mismos y demuestran que lo que ordena la Ley está inscrito en sus corazones. Así lo prueba el testimonio de su propia conciencia». Ratzinger retoma la tradición medieval que distingue dos conceptos interrelacionados: synderesis y conscientia. Aunque prefiere el término platónico anamnesis a synderesis, Ratzinger describe el primer nivel como «una cualidad estable inherente al ser del hombre»[1496]: un reflejo primario del bien y la verdad que es anamnesis de nuestro origen en tanto creados a imagen de Dios[1497]. Esta trascendencia del sujeto para escuchar la voz de la verdad puede ligarse a su comprensión teológica de la persona como relacional realizada sin reserva en Cristo, y que a través de Cristo es plenamente aplicable a las personas humanas[1498]. El segundo nivel es el de la acción realizada: es a este nivel al que Tomás de Aquino llama conscientia y, argumenta Ratzinger, fue el sentido de conciencia que retoma la modernidad. En la tradición medieval, la

anamnesis provee la orientación al Bien presupuesta en el segundo nivel, que entonces «aplica este conocimiento a situaciones específicas». La conciencia (anamnesis y conscientia) es un aspecto antropológico constitutive y un punto de convergencia para toda la humanidad: un lenguaje compartido para la comprensión mutua entre visiones del mundo, culturas y religiones. A través del lenguaje compartido de la conciencia (anamnesis y conscientia), las respuestas que sitúan el núcleo de la verdad, el bien y la justicia pueden buscarse en un esfuerzo común para enfrentarse a los retos comunes de la humanidad.

Mary Frances McKenna

XXII. Gianni Vattimo: Nihilismo y verdad

Hablar de un diálogo entre Joseph Ratzinger (Benedicto XVI) y Gianteresio (Gianni) Vattimo, el conocido filósofo italiano, puede parecer algo forzado. No hay registro, después de todo, de diálogo alguno entre ellos, como por ejemplo el que tuvo lugar entre Ratzinger y el filósofo alemán Jürgen Habermas.

Aun así, es difícil pensar que no haya habido ningún intercambio entre estos dos pensadores. Ratzinger ha vivido en Roma desde 1981; a lo largo de esos años, Vattimo ha sido uno de los líderes filosóficos de Italia y en general de Europa. ¿Podría darse el caso de que un cardenal y después papa, un hombre de intensos intereses intelectuales, haya ignorado el pensamiento del turinés? Es poco probable. Sería en realidad imposible para cualquier intelectual europeo ignorar los prodigiosos escritos de Gianni Vattimo.

Por otro lado, los textos de Vattimo dejan claro que las ideas de Ratzinger nunca han estado del todo lejos de su mente. Voy a argumentar, de hecho, que Vattimo y Ratzinger han tenido un animado intercambio filosófico aun si, en apariencia, el diálogo parece ser un tanto unilateral.

Dictadura del relativismo

Un buen lugar para comenzar el análisis de este intercambio es la famosa homilía del cardenal Ratzinger en la misa Pro eligendo Pontifice del 18 de abril de 2005. Al comentar la carta de san Pablo a los Efesios, Ratzinger señala que, si escuchamos con atención, notaremos que ya no somos niños «llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina» (Ef 4,14)[1499].

El cardenal insiste en que la descripción paulina es actual. ¿Cuántos vientos de doctrina —o corrientes ideológicas— han intentado volcar el barco de la fe cristiana? Ratzinger los enumera: marxismo, liberalismo, libertinismo, colectivismo, individualismo radical, ateísmo, agnosticismo, sincretismo… La lista continúa. De hecho, cada día aparecen nuevas sectas que inducen a las personas al error. Sin embargo, sostiene Ratzinger, este relativismo, este continuo rebotar entre los vientos doctrinales, solo sirve para establecer «una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida solo al propio yo y sus antojos». La expresión de Ratzinger, «dictadura del relativismo», se hizo rápidamente conocida y popular y fue mundialmente citada como su diagnóstico de las patologías sociales contemporáneas.

Frente a esta dictadura, aseguraba Ratzinger, está la fe de la Iglesia en Jesucristo: el hombre que es medida del «verdadero humanismo». Una fe cristiana madura no sigue las modas y tendencias; más bien se fundamenta en la amistad con Cristo, una amistad que nos permite distinguir lo verdadero de la falsedad y el engaño. Verdad y amor, continúa Ratzinger, coinciden en Jesús. El amor y la verdad se integran así en nuestras vidas en la medida en que nos acercamos al amor de Cristo, frente a quienes son continuamente zarandeados por las olas del error.

La expresión del cardenal Ratzinger, «dictadura del relativismo», suscitó respuestas teóricas de muchos intelectuales, Gianni Vattimo entre ellos. Por el momento, sin embargo, continuemos con la comprensión ratzingeriana de la verdad, una cuestión central en su diálogo con el filósofo turinés.

Un lugar en el que podemos contemplar esta comprensión en toda su extensión es el famoso Discurso de Ratisbona de 2006[1500]. Muchos comentarios a la conferencia se centraron en las controvertidas declaraciones del papa Benedicto sobre el Islam, pero de hecho las ideas más significativas surgidas a partir del discurso del papa son aquellas que se refieren a la relación entre fe y razón, una cuestión central del papado de Ratzinger[1501]. A lo largo de su lección, Benedicto se refiere al acercamiento ocurrido, en tiempos del cristianismo primitivo, entre la fe bíblica y el pensamiento griego. Esta confluencia fue (y se mantiene) legítima, sostiene el papa, porque tanto la bíblica como la mejor filosofía helenística se

interesan por la verdad del bien, el ontos on. En Éx 3,14, por ejemplo, Dios revela su nombre como «Yo Soy»: como la plenitud del ser y la existencia. Y el Yo Soy del Éxodo converge con el Yo soy de Jesús en el Evangelio de Juan (cf. Jn 8,24; 8,58). Estas afirmaciones bíblicas, dice Ratzinger, guardan una relación próxima con los intentos de Sócrates de superar los mitos de la religión griega en su anhelo por una verdad sin adornos. En la Biblia y la filosofía griega se puede encontrar una concurrencia entre la fe y la razón, puesto que es la verdad del ser, la realidad en su mayor hondura, lo que está siempre en juego.

Benedicto describe el consorcio de la fe bíblica y el pensamiento filosófico como un «enriquecimiento mutuo». Es precisamente esta reciprocidad la que ha caracterizado desde el inicio su pensamiento. Por ejemplo, en una obra temprana, Introducción al cristianismo (citada expresamente en el Discurso de Ratisbona), Ratzinger señala que la creencia está ligada a la ontología[1502]. Pero para entender propiamente esta ligazón se requiere una perspectiva teológica: ciertamente la fe cristiana no queda subordinada a una creencia filosófica ajena (una posición adecuadamente ridiculizada como «ontoteología» en el peor sentido). La tesis, más bien, es que tanto la fe bíblica como el pensamiento filosófico serio se interesan por la primacía de la verdad, del ser, de lo real.

Esta colaboración entre pensamiento helenístico y Biblia, afirma Ratzinger, fue providencial. Hace notar por ello que los Hechos de los apóstoles (Hch 16,6-10) testifican que el camino de san Pablo a Asia estaba bloqueado, mientras que un macedonio le pidió su ayuda gritando: «Ven hasta Macedonia y ayúdanos». Esta visión paulina puede interpretarse, insiste Benedicto, como indicadora de la necesidad de un acercamiento entre la fe cristiana y la búsqueda griega.

Aquí es crucial, por supuesto, la valoración positiva de la filosofía que ha caracterizado siempre a la tradición católica. Como facultad de la naturaleza humana, la razón mantiene su independencia y una autonomía relativa. Por supuesto, defender la relativa autonomía del pensamiento filosófico no significa defender que la filosofía garantiza la verdad de la revelación (como si se necesitara un criterio o un referente secular para justificar la

palabra de Dios). Sí se reconoce, sin embargo, que la filosofía tiene su independencia legítima, aun si debe aprender siempre de la luz de la fe[1503].

Ratzinger alaba el impulso filosófico hacia la verdad de la realidad existente como un punto de inflexión en la historia. Aplaude igualmente el comentario de Tertuliano, llamándolo uno de los «grandes asertos» de la Iglesia de los comienzos: «Cristo no se llamó a sí mismo costumbre, sino verdad»[1504]. El acento de Tertuliano en la verdad es crucial, puesto que su comentario revela la profunda colaboración a la que están llamadas teología y filosofía. Esta colaboración lleva a la conclusión de Benedicto: «Este acercamiento interior recíproco que se ha dado entre la fe bíblica y el planteamiento filosófico del pensamiento griego es un dato de importancia decisiva, no solo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también del de la historia universal, que también hoy hemos de considerar»[1505].

Es la preocupación por la estabilidad y solidez de la verdad lo que guio a Benedicto a rechazar el voluntarismo de Duns Escoto, un voluntarismo que da pie, en último término, a la «imagen de Dios-Arbitrio, que no está vinculado ni siquiera con la verdad y el bien». Por el contrario, Dios se ha revelado a sí mismo como el que es la verdad, el que actúa con razón, no alguien con una libertad despilfarrada y desligada de la racionalidad humana. Esta es la gran sabiduría de la conocida enseñanza del IV Concilio Laterano: existe una similitud de analogía entre Dios y la humanidad, aun cuando la trascendencia de Dios exige siempre una disimilitud mayor.

De gran preocupación para Ratzinger son, por eso, los intentos de quienes desean «deshelenizar» la fe cristiana, de cuyos varios intentos da cuenta, empezando por la Reforma y radicalizados cada vez más por Kant y von Harnack. ¿Por qué —se pregunta Ratzinger— buscaría alguien un desacoplamiento así ahora que lo mejor de la filosofía y la fe cristiana están unidas en su insistencia de conocer la verdad del ser? Benedicto amonesta a quienes ven la confluencia de filosofía y verdad bíblica como una invasión perniciosa del espíritu griego sobre la pureza del Evangelio. Lo cierto, insiste, es que «las opciones fundamentales que atañen precisamente a la relación entre la fe y la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma, y son un desarrollo acorde con su propia naturaleza».

Es justamente esta relación cercana entre la fe cristiana y la filosofía —unidas en su búsqueda por la verdad— lo que lleva a Ratzinger a condenar la «dictadura del relativismo», una tiranía que carece al parecer de cualquier confianza en la verdad y a relegar enteramente las cuestiones fundamentales sobre la naturaleza y el sentido a la soberana voluntad humana.

Verdad y tolerancia

En el volumen Fe, verdad y tolerancia Ratzinger pone en el centro nuevamente la cuestión de la verdad. Las preguntas cruciales, afirma, son fácilmente identificables: dado que nuestros tiempos celebran la verdad y la diversidad, ¿son las aseveraciones de la verdad necesariamente arrogantes e intolerantes? ¿Son además particularmente inapropiadas cuando hablamos de realidades no empíricas como la religión? Ratzinger va al núcleo del problema: «Vemos, por ello, que el verdadero problema, más allá de todas las cuestiones particulares, consiste en la cuestión acerca de la verdad»[1506].

La idea de que hay una verdad universal y vinculante, centrada en la esfera religiosa en torno a Jesucristo, es considerada hoy un «verdadero ataque contra el espíritu de los tiempos modernos y como amenaza fundamental, que se manifiesta en muchas formas, contra su bien supremo, que es la tolerancia y la libertad»[1507]. Ratzinger insiste, sin embargo, en que llevar a cabo afirmaciones sobre la verdad es un rasgo característico de la fe cristiana desde el principio. De hecho, el cristianismo se ve a sí mismo como la encarnación de la plenitud del conocimiento y la verdad, de forma que su misión era, necesariamente, universal. No era simplemente una religión entre muchas otras sino que, más bien, la fe cristiana había recibido un mensaje que tenía que llevar a todos los pueblos y culturas[1508].

Hoy, sin embargo, las afirmaciones de la verdad y las certezas se entienden como un asalto a la libertad y la apertura mental. No se trata de una actitud enteramente nueva, puesto que puede encontrarse en los días de la antigua Iglesia. En 384, el senador romano Símaco imploró al emperador

Valentiniano II que restaurara el Altar de la Victoria en el Senado. Símaco presentó su caso en tonos que suenan actuales: nadie puede alcanzar el gran misterio de lo divino siguiendo un solo camino. ¿Qué diferencia hay si recorremos varios? Como concluye Ratzinger: «Esto mismo es precisamente lo que dice hoy día la Ilustración: nosotros no conocemos la verdad como tal […]. Un misterio tan grande, lo divino, no puede quedar fijado en una sola forma que excluya a todas las demás, en un solo camino que sea obligatorio para todos»[1509]. Ratzinger resiste firmemente este énfasis en la nesciencia filosófica y teológica, insistiendo en que «lo peculiar de la fe cristiana […] es que esa fe asegura decirnos la verdad acerca de Dios, del mundo y del hombre, y reclama ser la vera religio, la religión de la verdad»[1510]. En realidad, el empuje misionero del cristianismo por entero (la luz que guía sus instituciones) es que les concierne a todos los seres humanos y no es simplemente el producto de una cultura ni se pretende como algo propio de un solo pueblo.

En la medida en que el cristianismo tiene una pretensión de verdad con intención definitiva, necesariamente involucra a la filosofía. Esta es la razón por la que Juan Pablo II, en su encíclica Fides et ratio (1998), se detiene tanto en la naturaleza de la filosofía como de la verdad. La intención del papa era defender la noción tradicional de verdad en un momento dominado por distintas formas de relativismo[1511]. ¿Y qué decir de la preocupación papal por la filosofía? Una razón es que la teología necesita una compañera de diálogo capaz, en su propio orden, de defender la inteligibilidad de las pretensiones de verdad del cristianismo. Como dice la encíclica, «la teología necesita de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones»[1512]. En otras palabras: las enseñanzas doctrinales del catolicismo (como, por ejemplo, el Credo de Nicea) se sostienen como universal, transcultural y trans-generacionalmente verdaderas, tan ciertas en el s. XXI en Nairobi y Nueva York como en la Nicea del s. IV. Pero si esta pretensión de verdad universal y perpetua ha de ser inteligible, entonces hemos de ser capaces de defender filosóficamente la posibilidad misma de una verdad universal y transcultural, así como la posibilidad misma de una invariabilidad de sentido a lo largo del tiempo. En definitiva: las robustas afirmaciones de la tradición doctrinal cristiana requieren filosofías capaces de apuntalar su

exigencia de universalidad, perpetuidad e invariabilidad de significado, pretensiones esenciales a la comprensión católica de la verdad.

Buena parte de la filosofía actual, sin embargo (y en particular el pensamiento hermenéutico y el contemporáneo), se siente más cómoda hablando sobre una racionalidad contextual y circunscrita: sobre «verdades» de raigambre cultural, determinaciones ideológicas y paradigmas sociolingüísticos. Es precisamente por esto que Ratzinger dice que «la encíclica desea sencillamente infundir de nuevo ánimos para emprender la aventura de la verdad»[1513]. Se refiere por supuesto a la verdad tal como se la entendía tradicionalmente, i.e. como universal, transcultural y transgeneracional; como una verdad que refleja estados objetivos de cosas.

Para Ratzinger, la cuestión de la verdad es crucial para la fe cristiana. Sin duda estaría firmemente de acuerdo con la afirmación del teólogo luterano americano Robert Jenson, en el sentido de que la teología «conoce el hecho decisivo de todas las cosas, de manera que la teología debe ser una disciplina universal y fundacional o bien es una ilusión»[1514]. En tanto la verdad es el asunto fundacional, Ratzinger manifiesta una preocupación profunda por las filosofías hermenéuticas contemporáneas que se amilanan ante el problema de la verdad y ponen el acento más bien en una interpretación continua[1515]. Ratzinger contrapone estos enfoques a una frase de Fides et ratio: «La interpretación de esta Palabra [i.e. la Palabra de Dios] no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera»[1516]. Abandonar esta verdad implica permitir que la humanidad sea «dominada por lo accidental y arbitrario». La verdad protege al hombre de la «dictadura de lo accidental» y restaura su dignidad, «que consiste precisamente en que ninguna instancia humana pueda dominarlo, porque se encuentra abierto hacia la verdad misma»[1517]. Ratzinger pone como ejemplo el juicio de Jesús, en el que Cristo le dice a Pilato, el gobernador romano, que ha venido al mundo «para dar testimonio de la verdad» (Jn 18,37). Reflexionando sobre este pasaje, Ratzinger nota que la respuesta escéptica de Pilato, «¿Qué es la verdad?», es completamente comprensible desde su pragmatismo. La pregunta de la verdad, sin embargo, «es una cuestión muy seria, en la cual se juega efectivamente el destino de la humanidad»[1518].

La cuestión de la verdad está evidentemente en el primer plano del pensamiento de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI [519]. ¿Pero cómo se compara su integración de filosofía y teología, al servicio de la verdad, con aquel otro pensador europeo, Gianni Vattimo?

Vattimo en diálogo con Ratzinger: vuelta a la «dictadura del relativismo»

Puede que algunos lectores no estén familiarizados con el nombre de Gianni Vattimo, a pesar de ser un pensador influyente en Italia y en toda Europa. Su producción filosófica ha sido prodigiosa y sus grandes obras se han traducido a muchos idiomas[520].

Vattimo nació en Turín, Italia, en 1936. Tras graduarse de la universidad partió a Heidelberg para estudiar con Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer. Desde principios de los años 60 y hasta 2008 fue profesor en la Universidad de Turín, especializado en hermenéutica, Heidegger y Nietzsche. Vattimo ha acumulado un extraordinario número de publicaciones, con docenas de libros y cientos de artículos tanto en revistas especializadas como en periódicos y publicaciones de interés general. Tradujo al italiano el magnum opus de Gadamer sobre hermenéutica, Verdad y método (1972), y dictó las prestigiosas Gifford Lectures en la Universidad de Glasgow en 2010. A lo largo de toda su carrera ha escrito sobre los puntos de convergencia entre el pensamiento posmoderno y la fe cristiana.

El diálogo más explícito entre Ratzinger y Vattimo puede encontrarse en la respuesta de este a la homilía sobre la «dictadura del relativismo» en abril de 2005. En su ensayo aparecen muchos de los temas filosóficos axiales de Vattimo, en particular su comprensión de la verdad. Como hemos visto, Ratzinger entiende la verdad como la cuestión crucial y fundamental en el corazón de la fe cristiana y la racionalidad humana. Vattimo coincide en que se trata de una pregunta decisiva, pero sus conclusiones sobre la naturaleza

de la verdad (y con ello sobre la relación entre teología y filosofía) se mueven en una dirección completamente distinta.

Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, los dos «santos patrones» del turinés, son fundamentales para entender el pensamiento de Vattimo. Aunque no es lugar aquí para explicar su impacto en la filosofía de Vattimo, baste decir que ambos insisten en que la razón debe abandonar su pretensión de finalidad y certeza[1521]. El anuncio de Heidegger del «final de la metafísica» y la insistencia de Nietzsche en el carácter profundamente interpretativo de la vida y el pensamiento tuvieron un efecto marcado en la filosofía de Vattimo. Haciéndose eco de Nietzsche, el turinés afirma que «no existen orden, verdad o estabilidad fuera de la voluntad misma»[1522]. En otras palabras, la realidad no es algo objetivamente «dado»: es construida y constituida por el juego de un sinfín de interpretaciones.

Desde estas influencias, ¿cómo responde Vattimo a la famosa homilía, con su condena al relativismo autoritario? La revista académica Common Knowledge, de la Universidad de Duke (NC, EEUU), organizó un simposio académico como réplica al notorio diagnóstico ratzingeriano de la cultura contemporánea. La revista entendió acertadamente los comentarios del cardenal como un desafío directo a la comunidad académica contemporánea y buscó respuestas.

Vattimo ofrece la primera réplica, abriendo su ensayo con una famosa cita de Talleyrand: «Surtout pas de zéle»[1523]. El adagio ofrece una pista inmediata sobre la intención del turinés: el celo por la verdad, por la certeza, se convierte en una barrera al diálogo y, especialmente, a una tolerancia amplia hacia otros puntos de vista. Vattimo concede que Ratzinger no quiso ofrecer una descripción filosófica precisa del relativismo; el cardenal expresaba más bien una grave preocupación ante la idea de la tolerancia liberal, la idea de que no hay estándares últimos sino que «todo es relativo».

En respuesta, Vattimo pregunta: ¿es un relativismo de esta clase verdaderamente tan malo como Ratzinger supone? ¿Es la tolerancia permisiva —prácticamente cualquier cosa vale— realmente tan peligrosa para la sociedad? ¿O está el verdadero peligro social, por el contrario, en

aquella clase de ardor y pasión que inspiran una certeza excesiva? Volviéndose a la historia, Vattimo advierte contra el fervor religioso de los cruzados (Deus lo vult) o la «certeza científica con la que Hitler organizó el exterminio de las 'razas inferiores'»[1524]. El peligro planteado por estas situaciones no era el de un vago relativismo; al contrario, era la absoluta certeza de una «verdad» fundamental.

Estos ejemplos ilustran los temas que han caracterizado desde hace años el trabajo de Vattimo. El llamado pensiero debole o «pensamiento débil» es la idea filosófica que lleva su firma. ¿Qué quiere decir este término? Vattimo intenta con esta idea ir más allá de los constructos racionales modernos con sus afirmaciones sobre el ontos on, lo «realmente real» y la «objetividad científica». El filósofo quiere mostrar que el mundo no está simplemente «dado» para nosotros como una realidad pre-interpretada. Al contrario, estamos lidiando de continuo con interpretaciones e interpretaciones de interpretaciones.

La filosofía hermenéutica contemporánea (principalmente Heidegger y Gadamer) nos ha enseñado que los hombres y las mujeres somos espectadores fuertemente implicados en contextos socioculturales y lingüísticos. Los agentes interpretantes existen por ello solo como una subjetividad determinada que integra la historia y una perspectiva ideológicamente saturada. Al tomar en cuenta estos horizontes limitantes, el pensamiento débil concluye que, dado que el mundo es una realidad interpretada, cualquier pretensión de verdad, certeza u objetividad, dejan de lado y echan tierra sobre dimensiones significativas de la provisionalidad y contingencia que inexorablemente penden sobre cualquier forma de comprensión. Heidegger se refería a esto en su jeremía contra quienes ignoraban nuestra implicación en la «mundanidad del mundo», la incrustación profunda que el Dasein está tentado a encubrir en la búsqueda incesante por la certeza sin trabas y los primeros principios absolutos.

Vattimo cita por ello a Nietzsche de modo frecuente: no hay hechos, solo interpretaciones. ¡Esto también es una interpretación[1525]! El aforismo aspira a recordarnos que estamos profundamente condicionados: somos intérpretes limitados. Esto a su vez nos ayuda a entender qué es el «pensamiento débil» de Vattimo: cualquier garantía de verdad está localizada en una forma de

vida específica y dentro de circunstancias culturales contingentes. Hay una multiplicidad de interpretaciones y ninguna de ellas puede autojustificarse por alusión a unos primeros principios universales. Defender por ello la existencia de la objetividad, lo «realmente real» o una verdad fundamental, como hace el pensamiento «fuerte», es filosóficamente ingenuo, amén de injustificado.

Estas son justamente las razones por las que Vattimo encuentra atractiva la parábola de Nietzsche, «Cómo el ‘mundo verdadero’ terminó por convertirse en una fábula», en El crepúsculo de los ídolos[1526]. En esa historia Nietzsche nos cuenta que el «mundo verdadero», el ontos on, estuvo primero disponible para los sabios y virtuosos discípulos de Platón; gradualmente, sin embargo, el «mundo verdadero», la verdad, se hizo cada vez más escurridizo. Se le prometió al cristiano comprometido a una vida santidad; con Kant, el ontos on se volvió incognoscible e inalcanzable porque el mundo nouménico (la realidad misma) se encontró fuera de nuestro alcance cognitivo. Por fin, concluye Nietzsche, la idea misma de un «mundo verdadero» ha perdido ya el sentido, ¡es mejor eliminarla!

Vattimo interpreta la parábola de Nietzsche como sugerencia de que la realidad no se nos «da» como una entidad pre-existente que después es gradualmente descubierta; la realidad es, más bien, algo que constituimos en el curso de nuestras interpretaciones. De hecho, el «mundo», el ontos on, es simplemente un continuo juego interpretativo[1527].

No sorprende que el pensamiento débil tenga enormes dudas sobre las pretensiones a la «verdad» tal como esta se entiende tradicionalmente. Las afirmaciones sobre la finalidad y la certeza, en realidad, empujan hacia la violencia. Como dice Vattimo: «La pretensión de autoridad de quien posee o cree poseer o haber descubierto la verdad […] es solo una violencia a la que estamos acostumbrados en un determinado mundo, dentro de una determinada tradición cultural y política»[1528]. Más aún: las aseveraciones sobre la realidad y la inmutable naturaleza humana (como se encuentran en la teoría del derecho natural), suprimen la creatividad y la libertad; por otro lado, considerar el mundo como un continuo juego de interpretaciones permite a los seres humanos dar forma a vidas y significados propios, más allá de ideas predeterminadas e impuestas, aparentemente, por la estructura

según el logos de la realidad. El pensamiento débil no ofrece a los seres humanos una camisa de fuerza preestablecida sobre la vida, la naturaleza y normas morales eternamente válidas, sino una libertad emancipadora: el derecho de la voluntad soberana a la auto-creación.

Desde esta idea de pensiero debole podemos ver por qué Vattimo se empeña en atacar la descripción peyorativa que hace Ratzinger de la «dictadura del relativismo». Al filósofo turinés le parece extraordinario que en un mundo en el que tantas «verdades» creídas con ardor han resultado ser falsedades peligrosas, «se mantiene, sin disminución, un deseo por una verdad real: una en la que se pueda creer sin duda ni vacilación». Para Vattimo, por el contrario, debemos librarnos de nuestra última idolatría: «la adoración de la Verdad como nuestro Dios»[1529].

Conclusión

En el diálogo entre Ratzinger y Vattimo encontramos un enfrentamiento de ideas sincero sobre la naturaleza de la verdad y, en consecuencia, el papel de la filosofía y la teología. Para Ratzinger, la verdad es algo dado, preeminentemente, en y por Jesucristo, quien habla de sí mismo como «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Cristo es el estándar de la verdad, el criterio último por el que se miden todas las otras aseveraciones verdaderas. Como dice Ratzinger, «el mundo es 'verdadero' en la medida en que refleja a Dios, el sentido de la creación, la razón eterna de la cual ha surgido»[1530].

Para Vattimo, por otro lado, Dios no juega un papel ni en su forma de entender la verdad ni el mundo. Cuando Vattimo cita un texto bíblico (y rara vez lo hace) usualmente invoca el conocido pasaje «kenótico» de la carta de san Pablo a los Filipenses, interpretándolo en el sentido de que Dios ha renunciado a todo el poder y, por tanto, a toda pretensión de verdad (Fil 2,6-7). Ciertamente Vattimo no se arredra al hablar de un «adiós» a la verdad entendida como una correspondencia estable y objetiva con el mundo[1531]. A los ojos de Vattimo, la contribución más significativa del

cristianismo a la humanidad no ha de buscarse en una supuesta «verdad objetiva» sobre Dios y el hombre; antes que veritas, la contribución fundacional de la fe cristiana a la civilización es la caritas, su llamada universal a la caridad (que para Vattimo significa tolerancia hacia todos los puntos de vista no violentos). Tal como explica: «La herencia cristiana que ‘regresa’ en el pensamiento débil es, en primer término, el precepto cristiano de la caridad y su rechazo a la violencia»[1532]. Y aún más vehementemente escribe: «en comparación con la caridad, no hay ninguna verdad que valga la pena sostener»[1533].

Ante estas declaraciones, no es de extrañar que Vattimo sea extraordinariamente crítico con las pretensiones de verdad del catolicismo: «quienes se adhieren a la religión revelada y transmitida con autoridad por la Iglesia Universal, con ayuda del Espíritu Santo, no tienen duda sobre dónde —el único dónde— ha de encontrarse esa verdad»[1534]. ¿Pero es acertada esta afirmación, escrita como respuesta a la homilía de Ratzinger en 2005? No hay duda de que el papa Benedicto, con los demás cristianos, diría que la verdad sobre Dios y la humanidad se centra de forma única en Jesucristo. Pero muchos teólogos, incluyendo a Ratzinger, dudarían ante la declaración de Vattimo de que la verdad se encuentra solo en Jesús y la Iglesia. Al contrario: uno de los grandes logros del Vaticano II fue el reconocimiento, apoyado en los principios de participación y analogía, de que la verdad —ciertamente parcial e imperfecta— se encuentra en otras iglesias cristianas, en otras religiones (de forma preeminente en el judaísmo) y aun en aquellos que luchan por una sociedad justa[1535].

En tanto Ratzinger y el cristianismo están en general lejos de la comprensión de Vattimo sobre la verdad, puede decirse legítimamente que en cierto sentido el catolicismo se ha vuelto algo más «débil» (empleando el término de Vattimo) en el Vaticano II: no en el sentido de disminuir o abandonar sus propias afirmaciones sobre la verdad, sino en su forma de evaluar a otros. Los obispos y teólogos de ese gran concilio, al igual que Vattimo, estaban preocupados por la violencia; habían vivido la II Guerra Mundial, habían visto el continente europeo (tierra natal de muchos de ellos) destruido por la guerra, el Holocausto acaecido en el corazón de la Europa cristiana, las armas atómicas sueltas sobre Japón. Al desarrollarse el

concilio vivieron también el tenso enfrentamiento nuclear entre los Estados Unidos y la Unión Soviética.

La violencia, entonces, estaba verdaderamente en la mente de los miles de teólogos y obispos reunidos en Roma. ¿Resulta sorprendente así que el Vaticano II no formulara anatemas (condenas) de posiciones ajenas? ¿O que el concilio no recalcara lo que el catolicismo percibe como errores teológicos de otros? Al contrario, el Vaticano II puso el acento en las dimensiones de la verdad que comparte con otros. El concilio resalta la verdadera relación (aun si imperfecta) que el catolicismo tiene con los demás cristianos, con otras religiones (particularmente el judaísmo) y con el mundo. Podría de hecho decirse que todo el estilo filosófico del Vaticano II es analógico por naturaleza. Este énfasis analógico de ninguna manera implica un abandono de las aserciones de verdad católicas, pero sí un deseo de ver y apreciar dimensiones significativas de la verdad tal como pueden encontrarse en otras posiciones.

En último término, la diferencia entre Ratzinger y Vattimo está anclada en su distinta forma de entender la relación entre fe y razón. El filósofo turinés fue cautivado por Nietzsche y Heidegger, dos pensadores que influyen en su pensamiento de manera mucho más intensa que el Cristo bíblico. Como dice Vattimo con frecuencia, el cristianismo expresa teológicamente (o transcribe) lo que es filosóficamente verdadero. Con esto quiere decir que Jesucristo es poco más que la expresión concreta del pensiero debole. Esta es la razón por la que la vida de Jesús aparece apenas en su pensamiento, incluso cuando habla sobre el cristianismo. Lo que vemos en el pensador turinés es la clásica Aufhebung hegeliana de la religión: anulación, borrado y sublimación del cristiano concreto, histórico y singular, mediante la especulación filosófica.

Para Ratzinger, por otra parte, Cristo es el centro de la historia y el cristianismo es la historia del mundo. Y aunque el cristianismo puede aprender de otros pensadores —y ha aprendido ciertamente de la filosofía antigua y moderna—, la narrativa bíblica es siempre lo decisivo, lo que marca la medida y disciplina ante otras formas de pensar. En el s. III Orígenes habló de tomar «el botín de Egipto», es decir, del empleo de otras formas de pensamiento por parte del cristianismo pero siempre para

integrarlas a la narrativa cristiana: esta es, de hecho, la orientación de Ratzinger.

¿Queda entonces espacio alguno para un acercamiento entre Vattimo y Ratzinger? ¿O se trata de dos pensadores en mundos distintos, un relativista posmoderno y un cristiano tradicional que denuncia la «dictadura del relativismo»? Si bien es cierto que la filosofía de Vattimo representa poco menos que la subsunción de la fe cristiana por parte de la filosofía, una destilación que destripa su significado fundamental, también lo es que el pensador turinés ha forcejado continuamente con la presencia y ausencia de Dios, el sentido de la kénosis y la noción cristiana de caritas. Quizá en todo esto pueda verse algo del cor inquietum de san Agustín, el corazón agitado en busca siempre de la trascendencia. Esto, sospechamos, es algo que el agustiniano Ratzinger comprendería perfectamente.

Thomas G. Guarino

AUTORES

ALBINO DE ASSUNÇÃO, Rudy: Doctor en Sociología Política por la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil); Profesor en la Universidad Internacional de La Rioja (España).

BILINIEWICZ, Mariusz: Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Irlanda; Profesor en la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad de Notre Dame y Director de la Oficina de Liturgia de la Archidiócesis de Sydney (Australia).

BLANCO-SARTO, Pablo: Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Italia) y en Teología por la Universidad de Navarra (España); Profesor en la Universidad de Navarra (España).

CHARPENEL, Eduardo: Doctor en Filosofía por la Universidad de Bonn (Alemania); Profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana (México).

DE GAÁL, Emery: Doctor en Filosofía por la Duquesne University; Catedrático y Profesor en la University of St. Mary of the Lake/Mundelein Seminary (EEUU).

ECHEVERRÍA, Eduardo: Doctor en Filosofía por la Universidad Libre (Holanda); Profesor en el Seminario Mayor del Sagrado Corazón (EEUU).

ESLAVA, Euclides: Doctor en Filosofía y Ciencias Humanas por la Universidad de Navarra (España); Director del Departamento de Teología de la Universidad de La Sabana.

GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Doctora en Filosofía por la Universidad de Múnich (Alemania); Directora del Instituto Europeo de Religión y Filosofía, Heiligenkreuz (Austria).

GONZÁLEZ GINOCCHIO, David: Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España); Profesor de Estética y Filosofía Medieval, Universidad Internacional de La Rioja (España).

GUARINO, Thomas G.: Doctor en Sagrada Teología por la Universidad Católica de América (EEUU); Profesor en la Universidad de Seton Hall (EEUU).

JIMÉNEZ UNQUILES, Marcela: Doctora en Derecho y Sociedad/Sistema Filosófico Teológico por la Universidad a Distancia de Madrid (España); Profesora en la Universidad a Distancia de Madrid y en la Universidad Católica de Ávila (España).

McKENNA, Mary Frances: Doctora de Humanidades en Teología por el All Hallows eCollege/Dublin City University (Irlanda); Fellow del

Centre for Marian Studies (Reino Unido).

PHILLIPS, Jacob: Doctor por el King's College de Londres (Reino Unido); Director del Instituto de Teología y Artes Liberales y Profesor Asociado en la Universidad St Mary's (Reino Unido).

PONCELET, Christian: Doctor en Teología por la Facultad de Teología de Trier (Alemania); Profesor de Francés y Educación Religiosa en el Instituto Cusanus de Wittlich (Alemania).

ROWLAND, Tracey: Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Lateranense (Italia). Doctora en Divinidad por la Universidad de Cambridge (UK). Profesora de la Cátedra de Teología San Juan Pablo II en la Universidad de Notre Dame (Australia).

SADA, Alejandro: Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España); Profesor de Filosofía y Teología en la Universidad Panamericana (México).

SCHALLER, Christian: Doctor en Teología por la Universidad de Múnich (Alemania); Director Adjunto del Instituto Benedicto XVI (Alemania).

SCHLÖGL, Manuel: Doctor en Teología por la Universidad de Münster (Alemania); Profesor en la Escuela Superior de Teología Católica de Colonia (Alemania).

SWEENEY, Conor: Doctor en Teología por la Sesión Romana del Instituto Juan Pablo II para el Matrimonio y la Familia; Profesor en el Christendom College (EE.UU.).

VYNER, Owen: Doctor en Filosofía por el Instituto Juan Pablo II para el Matrimonio y la Familia (Australia); Profesor y Jefe del Departamento de Teología en el Christendom College (EE.UU.).

SIGLAS

JOSEPH RATZINGER. OBRAS COMPLETAS

Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften (JRGS)

JRGS 1: Gesammelte Schriften. Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter 1 (Freiburg: Herder, 2010).

JRGS 2: Gesammelte Schriften. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien 2 (Freiburg: Herder, 2012).

JRGS 3/1: Gesammelte Schriften. Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Philosophische Vernunft — Kultur — Europa — Gesellschaft 3/1 (Freiburg: Herder, 2020).

JRGS 3/2: Gesammelte Schriften. Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Philosophische Vernunft — Kultur — Europa — Gesellschaft 3/2 (Freiburg: Herder, 2020).

JRGS 4: Gesammelte Schriften. Einführung in das Christentum. Bekenntnis — Taufe — Nachfolge 4 (Freiburg: Herder, 2014).

JRGS 5: Gesammelte Schriften. Herkunft und Bestimmung. Schöpfung — Anthropologie — Mariologie 5 (Freiburg: Herder, 2021).

JRGS 8/1: Gesammelte Schriften. Kirche — Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene 8/1 (Freiburg: Herder, 2010).

JRGS 8/2: Gesammelte Schriften. Kirche — Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene 8/2 (Freiburg: Herder, 2010).

JRGS 9/1: Gesammelte Schriften. Glaube in Schrift und Tradition. Zur Theologischen Prinzipienlehre 9/1 (Freiburg: Herder, 2016).

JRGS 9/2: Gesammelte Schriften. Glaube in Schrift und Tradition. Zur Theologischen Prinzipienlehre 9/2 (Freiburg: Herder, 2016).

JRGS 10: Gesammelte Schriften. Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung 10 (Freiburg: Herder, 2012).

JRGS 11: Gesammelte Schriften. Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz 11 (Freiburg: Herder, 2008, 2014[4]).

JRGS 13/1: Gesammelte Schriften. Im Gespräch mit der Zeit. Interviews — Stellungnahmen — Einsprüche 13/1 (Freiburg: Herder, 2016).

Joseph Ratzinger Obras Completas (JROC)

JROC 1: Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia 1 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015).

JROC 2: Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura 2 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013).

JROC 4: Introducción al cristianismo 4 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018).

JROC 6/1: Jesús de Nazaret. Escritos de cristología 6/1 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015).

JROC 6/2: Jesús de Nazaret. Escritos de cristología 6/2 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2021).

JROC 7/1: Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II 7/1 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014).

JROC 8/1: Iglesia. Signo entre los pueblos 8/1 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015).

JROC 8/2: Iglesia. Signo entre los pueblos 8/2 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020).

JROC 10: Resurrección y vida eterna 10 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017).

JROC 11: Teología de la liturgia 11 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012).

[1] Cf. la Erasmus Lecture de Ratzinger, publicada en 1989.

[2] Cf. la recepción del concepto de persona y otras aproximaciones filosóficas dialógicas.

[3] Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura, Viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona (9-14 de septiembre de 2006), Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.

[4] Los filósofos aparecen en orden cronológico (fecha de nacimiento). En el caso de artículos con más de un filósofo estudiado, prevalece la fecha de nacimiento del filósofo de mayor antigüedad. Otra nota importante: en general, los textos magisteriales o pontificios se toman de la página web de la Santa Sede (www.vatican.va), excepto en casos específicos en los que el autor ha utilizado una publicación en particular, que aparecerá siempre en la bibliografía. Además, todas las citas de textos no publicados en lengua inglesa han sido traducidas por los autores de cada capítulo.

[5] P. Pfister (ed.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising (Regensburg: Schnell und Steiner, 2006), p. 119.

[6] G. Söhngen, »Vorwort«, en Die Einheit in der Theologie (München: Zink, 1952), p. iv.

[7] Cf. ibidem.

[8] Ibidem.

[9] Cf. G. Söhngen, »Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«, en J. Feiner y M. Löhrer. M. (eds.), Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik 1 (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1978), pp. 907-980.

[10] Id., Philosophische Einübung in die Theologie: Erkennen, Wissen, Glauben (Freiburg-München: Karl Alber, 1955), p. 1.

[11] Ib., p. 128.

[12] G. Söhngen, »Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«, p. 942.

[13] Ib., p. 943.

[14] Cf. ib., p. 945. Cf. Benedicto XVI, Discurso en la entrega del primer «Premio Ratzinger», 20 de junio de 2022.

[15] G. Söhngen, »Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«, p. 945.

[16] Ibidem.

[17] Cf. ibidem.

[18] Cf. Buenaventura, Collationes in Hexaemeron 4, 2 (V 349 ab); cf. ib., De reductione artium ad theologiam 4 (V 320 b); cf. también A. Speer, Triplex veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras (Werl-Westfalen: Coelde, 1987), pp. 48-52.

[19] G. Söhngen, »Philosophie«, en Lexikon für Theologie und Kirche, 8 (1936), p. 244.

[20] Cf. id. Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit. Theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich (Freiburg-München: Karl Alber, 1957), pp. 5s; »Gesetz und Evangelium«, en Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1960), p. 832.

[21] Id., Philosophische Einübung in die Theologie, p. 119.

[22] Id., »Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«, p. 945.

[23] Id., Gesetz und Evangelium, p. 28.

[24] Ib., p. 27.

[25] Ib., pp. 109s.

[26] Cf. id., »Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«, p. 944.

[27] Cf. id., Der Weg der abendländischen Theologie (München: Anton Pustet, 1959), p. 36; Sein und Gegenstand Das scholastiche Axiom ens et unum convertuntut als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation (Münster: Aschendorff, 1930), p. 42.

[28] Id., Analogie und Metapher Kleine Philosophie und theologie der Sprache (Freiburg: Karl Alber, 1962), p. 88.

[29] Id., Grundfragen einer Rechtstheologie (München: Anton Pustet, 1962), p. 27.

[30] Cf. ib., p. 29.

[31] Id., »Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«, p. 945.

[32] Cf. id., Philosophische Einübung in die Theologie, p. 122; »Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«, p. 941.

[33] Id., Die Einheit in der Theologie, p. vii.

[34] Id., Philosophische Einübung in die Theologie, p. 123.

[35] Cf. id., Sein und Gegenstand, p. 70; »Irrational«, en Lexikon für Theologie und Kirche 5, pp. 603s.

[36] Cf. W. Röd, Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, 2 (München: Beck, 1996), p. 439s; G. Söhngen, Die Einheit in der Theologie, p. vii.

[37] Id., Sein und Gegenstand, p. 251.

[38] Ib., p. 307.

[39] Cf. ib., p. 334.

[40] Cf. id., Philosophische Einübung in die Theologie, p. 131.

[41] Id., »Bonaventura als Klassiker der analogia fidei«, Wissenschaft und Weisheit 2 (1935), p. 104.

[42] Cf. id., »Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«, p. 923.

[43] Id., Grundfragen einer Rechtstheologie, 38. Cf. Die Einheit in der Theologie, p. 245.

[44] Cf. id., Die Einheit in der Theologie, p. 243; Philosophische Einübung, pp. 34, 74; »Bonaventura als Klassiker der analogia fidei«, pp. 102, 109.

[45] Cf. id., »Analogia fidei II, Die Einheit in der Glaubenswissenschaft«, Catholica 3 (1934), pp. 176-208, en p. 192.

[46] Cf. id., Philosophische Einübung in die Theologie, pp. 121, 116s.

[47] Ib., p. 122.

[48] Cf. ib., pp. 127s; »Analogia fidei II«, p. 196; Analogie und Metaphor, pp. 83-87.

[49] Cf. C. Poncelet, Dreifacher Gebrauch der Vernunft (Regensburg: Friedrich Pustet, 2017), pp. 162-168 y 180-182.

[50] Cf. G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Bonn: Hanstein, 1940), pp. 49s.

[51] Cf. id., Einheit in der Theologie, pp. 349-351; »Analogia fidei II«, p. 192.

[52] Id., »Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«, p. 945.

[53] Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft 2 (Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1974), pp. 866ss.

[54] Por ejemplo, también K. Wenzel, »Theologische Implikationen säkularer Philosophie? Vom ‚Kampf um Anerkennung' zur Anerkennung unbedingten Anerkanntseins«, Theologie und Philosophie 86 (2011), pp. 182-200.

[55] Cf. G. Söhngen, Der Weg der abendländischen Theologie, p. 36; también Einheit in der Theologie, pp. 390, 404.

[56] Cf. ib., p. 382.

[57] Cf. id., Humanität und Christentum (Essen: Augustin Wibbelt, 1946), pp. 59, 61; Der Wesensaufbau des Mysteriums, p. 91.

[58] Id., »Zur Frage eines christlichen Sozialismus. Soziale Struktur und soziales Ethos«, Politische Studien 5/54 (1954), pp. 6-20, en p. 17.

[59] Cf. id., Der Wesensaufbau des Mysteriums (Bonn: Hanstein, 1938), p. 25.

[60] Id., Philosophische Einübung in die Theologie, p. 88.

[61] Cf. J. Ratzinger, «Fe, historia y filosofía. A propósito del eco de mi 'Introducción al cristianismo'», en JROC 4, pp. 289-304, en p. 295.

[62] Id., La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio (Madrid: Palabra, 1997[2]), p. 45.

[63] Cf. W. Kasper, »Das Wesen des Christlichen. Rezension zu Joseph Ratzinger ‚Einführung in das Christentum'«, Theologische Revue 65 (1969), pp. 182-188.

[64] Cf. A. Jall, Erfahrung von Offenbarung. Grundlagen, Quellen und Anwendungen der Erkenntnislehre Joseph Ratzingers. Ratzinger Studien, 15 (Regensburg: Pustet, 2019), pp. 456-457.

[65] Cf. H. Nüllmann, Logos Gottes und Logos des Menschen. Der Vernunftbegriff Joseph Ratzingers und seine Implikationen für Glaubensverantwortung, Moralbegründung und Interreligiösen Dialog (Würzburg: Echter, 2012), p. 378.

[66] Cf. M. Schneider, Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers (Köln: Patristisches Zentrum Koinonia-Oriens, 2008), pp. 29-31.

[67] Cf. R. Weimann, Kontinuität. Ein Zugang zum Dogmenverständnis in der Theologie Joseph Ratzingers (Tesis doctoral, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2010), pp. 95-153.

[68] Id., Kontinuität, p. 112.

[69] Cf. J. Ratzinger, «Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia», en JROC 1, pp. 3-357, en p. 25.

[70] JROC 1, p. 37. Para una interpretación ver A. Nichols, The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger (London: Burns & Oates, 2007), pp. 22s.

[71] Id., «Revelación e historia de la salvación según la doctrina de san Buenaventura», en JROC 2, pp. 1-587, en p. 562.

[72] Cf. id., Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico (Salamanca: Sígueme, 2001), p. 84, 101; Plato, Symposium 191d, p. 267; República II, 361e-362a.

[73] Id., Introducción al cristianismo, pp. 117-121.

[74] Ib., pp. 122-126.

[75] W. Kasper, »Das Wesen des Christlichen«, p. 184.

[76] J. Ratzinger, «Fe, historia y filosofía», p. 295.

[77] Id., »Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Karl Rahner, ‚Grundkurs des Glaubens‘«, JRGS 9/1, pp. 296-312, en p. 299.

[78] Cf. id., Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo (Salamanca: Sígueme, 2005), pp. 142-160.

[79] Cf. id., Teoría de los principios teológicos (Barcelona: Herder, 1985), pp. 400-412, en pp. 409-411.

[80] Cf. id., «El diálogo de las religiones y la relación entre judíos y cristianos», en JROC 8/2, pp. 1092-1108, en p. 1106.

[81] Id., «La transposición artística de la fe. Problemas teológicos de la música sagrada», en JROC 11, pp. 429-440, en p. 435.

[82] Cf. id., Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología (Madrid: BAC, 2005), pp. 243-258, en pp. 250-251, 256.

[83] Cf. H. Nüllmann, Logos Gottes, pp. 310-312.

[84] Cf. M. Gruber (ed.), Diktatur des Relativismus. Der Kampf um die absolute Wahrheit für die Zukunt Europas (Heiligenkreuz: Be&Be, 2014); D. Bugiel, Diktatur des Relativismus? Fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit einem kulturpessimistischem Deutungsschema (Münster: LIT, 2021).

[85] Cf. J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, pp. 157-180. Puede verse una interpretación en M. C. Hastetter, Vergegenwärtigung der Vätertheologie. Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. Beitrag in der patristisch-ökumenischen Theologie im Nachgang zu Georg Florowskis Neo-Patritischer Synthese 1 (St. Ottilien: EOS, 2019).

[86] Cf. J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, pp. 54-63. Para una interpretación ver P. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger 51 (Regensburg: Pustet, 2003); H. Nüllmann, Logos Gottes, pp. 186-246.

[87] M. Schlögl, »Chresis. Zum Verhältnis von Glaube und Kultur in der Religionstheologie Joseph Ratzingers«, en Mitteilungen des Instituts Papst Benedikt XVI 8 (Regensburg: Schnell & Steiner, 2015), pp. 82-89; »Um möglichst viele zu gewinnen (1 Kor 9,19) Zur Transformation der jüdisch-hellenistischen Antike durch das Christentum«, Communio 50 (2021), pp. 422-430.

[88] Cf. J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, p. 83.

[89] Cf. id., Pueblo y casa de Dios en san Agustín, p. 101.

[90] Cf. id., «Conciencia y verdad», en Ser cristiano en la era neopagana (Madrid: Encuentro, 2008), pp. 29-50.

[91] Cf. id., Fe, verdad y tolerancia, p. 78. Cf. también E. von Ivánka, Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (Einsiedeln: Johannes, 1990).

[92] Cf. id., Fe, verdad y tolerancia, p. 194.

[93] Cf. id., «La fraternidad cristiana», en JROC 8/1, pp. 3-65, en pp. 31-33.

[94] Cf. id., «El fundamento teológico de la música sagrada», en JROC 11, pp. 375-394, en p. 382. De ahí que en El espíritu de la liturgia reclame un platonismo «reformado desde la encarnación» (JROC 11, p. 72).

[95] Id., «Teología de la liturgia», en JROC 11, pp. 483-496, en p. 491.

[96] Id., Mi vida. Recuerdos (1927-1977) (Encuentro, Madrid, 2005), p. 152.

[97] Id., «Escatología. La muerte y la vida eterna», en JROC 10, pp. 3-214, en p. 8. Una interpretación en T. Marschler, »Seele. Joseph Ratzingers Stellungnahmen zu einem eschatologischen Zentralbegriff und ihre Relevanz für die aktuelle Diskussion«, en Hoffnung auf Vollendung. Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger 8, G. Nachtwei (ed.) (Regensburg: Pustet, 2015), pp. 97-124.

[98] JROC 10, p. 8.

[99] Cf. ib., pp. 68-74 y 129-131.

[100] Ib., p. 252.

[101] Cf. ib., p. 85.

[102] Cf. ib., p. 135-144, 159-162.

[103] Ib., p. 362.

[104] Cf. ib., p. 159.

[105] Cf. ib., p. 162.

[106] Cf. id., «Conciencia y verdad», p. 30.

[107] Cf. ib., pp. 30-37.

[108] Cf. ib., p. 41. Cf. también id., Teoría de los principios teológicos, pp. 431-434.

[109] Id., «Conciencia y verdad», p. 41.

[110] Cf. ib., p. 42.

[111] Cf. ib., pp. 42-46.

[112] Ib., p. 44.

[113] Ib., pp. 44-45.

[114] Ib., p. 46.

[115] Ib., p. 41.

[116] Ib., p. 42.

[117] Cf. id., La sal de la tierra, p. 45.

[118] Cf. M. Schlögl, »Der Glaube braucht den Mut der Vernunft zu sich selbst«, in T. Möllenbeck and B. Wald (eds), »Die Wahrheit bekennen«. Josef Pieper im Dialog (München: Pneuma, 2017), pp. 275-293.

[119] A. Nichols, The Thought of Pope Benedict XVI, p. 120.

[120] C. Gnilka, Der Begriff des rechten Gebrauchs (Basel: Schwabe, 2012); Kultur und Conversion (Basel: Schwabe, 1993); M. Schlögl, »Chresis. Zum Verhältnis von Glaube und Kultur in der Religionstheologie Joseph Ratzingers«.

[121] Cf. J. Ratzinger, Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad (Madrid: Rialp, 1993), pp. 146-180.

[122] Ib., pp. 172-175.

[123] Ib., pp. 175-178.

[124] Ib., p. 178.

[125] La bibliografía agustiniana de Ratzinger se encuentra en buena medida en JROC 1. Este es, con buena razón, el primer volumen de las obras completas del papa Benedicto. Contiene cerca del 90% de sus estudios sobre la teología de san Agustín. La primera sección incluye su disertación (pp. 43-418), seguida de diversos textos: homilías, voces de diccionarios, revisiones de libros e introducciones. En total, el volumen tiene 792 páginas. Cf. también Benedicto XVI, Grandes maestros de la Iglesia de los primeros siglos. De san Clemente Romano a san Máximo el Confesor (Madrid: EDICE, 2009); Grandes escritores de la Iglesia medieval. De san Juan Clímaco al beato Juan Duns Escoto (Madrid: EDICE, 2010); J. Ratzinger, «La unidad de las naciones. Una visión de los Padres de la Iglesia», en JROC 1, pp. 487-542; Benedicto XVI, «San Agustín de Hipona», audiencia general del 9 de enero de 2008. Es también valioso Benedicto XVI, Leidenschaft für die Wahrheit. Augustinus (Augsburg: Sankt Ulrich, 2009). La literatura secundaria incluye: J. L. Cong Quy, »Der Einfluss des Augustinus auf die Theologie des Papstes Benedikt XVI«, Augustiniana 56 (2006), pp. 411-432; L. G. Müller, »‚Augustinus ist mir immer ein großer Freund und Lehrer geblieben‘. Präsentation von JRGS 1 an der Deutschen Botschaft am Heiligen Stuhl am 14. März 2012«, en Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI. 5/12 (Regensburg: Steiner & Schnell, 2013); P. Fletcher, Resurrection Realism. Ratzinger the Augustinian (Eugene: Cascade, 2014); D. E. Burns, «Ratzinger on the Augustinian Understanding of Religious Freedom», Communio 44 (verano 2017), pp. 296-328; M. van Ittersum, Baptism in the Tradition of

Augustine? The Theology of Joseph Ratzinger with Respect to Baptism (Enschede: Ipskamp, 2018).

[126] Benedicto XVI, Grandes maestros de la Iglesia de los primeros siglos, pp. 288s.

[127] Cf. T. George, «Benedict XVI, the Great Augustinian», First Things, 19 de febrero de 2013.

[128] Benedicto XVI, Grandes maestros de la Iglesia de los primeros siglos, p. 254.

[129] Cf. T. George, «Benedict XVI, the Great Augustinian», p. 1.

[130] Cf. J. Ratzinger, «The Power and the Grace», en 30 Giorni, mayo de 2005.

[131] G. L. Müller, »Augustinus ist mir immer ein großer Freund und Lehrer geblieben«, p. 45.

[132] JROC 1, p. xix.

[133] M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden (Paderborn: Bonifacius, 1940), p. 4.

[134] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática Lumen gentium, 21 de noviembre de 1964, §7.

[135] Cf. JROC 1, p. 124. En forma de breve resumen, cf. M. van Ittersum, Baptism in the Tradition of Augustine?, pp. 55-68.

[136] JROC 1, p. 16.

[137] Cf. ibidem.

[138] Puede verse en Lumen gentium, §33.

[139] Cf. JROC 1, p. 17.

[140] Ib., p. 99.

[141] Ibidem.

[142] Cf. id., Escatología. La muerte y la vida eterna (Madrid: BAC, 1992), pp. 163ss.

[143] JROC 1, p. 106.

[144] Ib., p. 108.

[145] Ib., pp. 108s.

[146] Cf. ib., p. 122.

[147] Cf. ibidem.

[148] Cf. ib., p. 125.

[149] Ib., p. 140.

[150] Ib., p. 147.

[151] Ib., p. 148.

[152] Cf. ib., p. 181.

[153] Ibidem.

[154] Cf. ib., pp. 182s.

[155] Ib., pp. 243s.

[156] Ib., p. 279, incluyendo la nota 46. Énfasis en el original.

[157] Ib., p. 280. Énfasis en el original.

[158] Cf. ib., p. 290.

[159] Ib., p. 322.

[160] Ib., p. 336.

[161] Cf. ib., p. 352.

[162] Ib., p. 353.

[163] Ibidem.

[164] Ib., p. 354.

[165] Ib., p. 355.

[166] Ib., p. 356s.

[167] Id., «Originalidad y tradición en el concepto de confessio de san Agustín», en JROC 1, pp. 394-415.

[168] Cf. ib., p. 398, n. 14.

[169] Ib., p. 398.

[170] Ib., p. 399.

[171] Cf. ib., p. 400.

[172] Ib., p. 401.

[173] Cf. Tertuliano, Adversus Marcionem IV, 28, 4.

[174] Cf. JROC 1, p. 404.

[175] Agustín, Confesiones X,1,1.

[176] JROC 1, p. 409.

[177] Ib., p. 411.

[178] Agustín, Confesiones XI,1,1. Citado en latín en JROC 1, p. 411, n. 49.

[179] JROC 1., p. 411.

[180] Cf. ib., pp. 414s.

[181] Cf. ib., pp. 444-463.

[182] Ratzinger no ofrece referencias para esta afirmación. Cf. ib., pp. 444s.

[183] Ib., p. 446.

[184] Cf. ib., pp. 450s.

[185] Cf. ib., p. 453.

[186] Cf. ib., p. 457.

[187] Ib., p. 458.

[188] Ib., p. 460.

[189] Ib., p. 462.

[190] Id., «El Espíritu Santo como comunión. Sobre la relación entre pneumatología y espiritualidad en san Agustín», en JROC 1, p. 464.

[191] Ib., p. 466.

[192] Ibidem.

[193] Ib., p. 468.

[194] Ib., p. 469.

[195] Ibidem.

[196] Ib., p. 472. Ratzinger escribe »Geschenkter«, que se traduce correctamente como «lo dado como regalo», interpretando así al Espíritu,

por lo tanto, bajo el doble significado de donum y datum.

[197] Ib., p. 473.

[198] Ib., p. 475.

[199] Ib., p. 481.

[200] Cf. id., «Fraternidad», en JROC 1, pp. 543-585.

[201] Ib., p. 565.

[202] Publicado primero como «La Iglesia en la piedad de san Agustín», en JROC 1, pp. 416-443.

[203] Ib., p. 416.

[204] Ib., p. 419.

[205] Cf. ib., p. 422.

[206] Cf. ib., pp. 420s.

[207] Ib., p. 424.

[208] Cf. ib., pp. 425-427.

[209] Ib., p. 437.

[210] Ib., p. 438; cf. Agustín, Tractatus in Ioannem 32, 8.

[211] Cf. JROC 1, p. 442; cf. la nota 97.

[212] Cf. H. Rahner, Mater Ecclesia: Lobpreis aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur (Köln: Benzinger, 1944); Our Lady and the Church (London: Darton, Longman and Todd, 1961); impreso originalmente en 1951. La primera obra de Rahner nunca se ha traducido al inglés. El Festschrift es: J. Daniélou y H. Vorgrimler, Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit.

Festschrift zum 60. Geburtstag von H. Rahner (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1961).

[213] JROC 1, p. 443.

[214] Cf. JROC 1, pp. 303ss.

[215] Cf. id., «Procedencia y sentido de la doctrina de san Agustín sobre la civitas. Encuentro y debate con Willhelm Kamlah», en JROC 1, pp. 359-378.

[216] Cf. JROC 1, pp. 338s.

[217] Cf. ib., p. 362.

[218] Cf. ib., pp. 364s.

[219] Ib., p. 369.

[220] Ib., p. 376.

[221] Ib., p. 377.

[222] Cf. id., «Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico», en JROC 4, p. 28.

[223] Id., «'Nuestro corazón está inquieto, oh Dios, hasta que descanse en ti'. Agustín, el primer hombre moderno. Festividad de san Agustín», en JROC 1, pp. 635-642, en 635.

[224] Ib., p. 641.

[225] Cf. Benedicto XVI, Audiencia general, 3, 10 y 17 de marzo de 2010.

[226] K. D. Warner, «Bonaventure in Benedict: Franciscan Wisdom for Human Ecology», en J. Schaefer y T. Winright (eds.), Environmental Justice and Climate Change: Assessing Pope Benedict XVI's Ecological

Vision for the Catholic Church in the United States (New York: Lexington, 2013), pp. 3-18.

[227] Cf. J. Ratzinger, Mi vida. Recuerdos (1927-1977) (Madrid: Encuentro, 2005) pp. 42-45. M. Boulter, Repetition and Mythos: Ratzinger's Bonaventure and the Meaning of History (Tesis doctoral, Maynooth University, 2020), p. 54.

[228] Cf. J. Ratzinger, «Revelación e historia de la salvación según la doctrina de san Buenaventura», en JROC 2, pp. 5-18.

[229] Cf. 1 Cor 15,12-17.

[230] J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, p. 206.

[231] Cf. Buenaventura, In I Sent, proœm. q. 2, concl.

[232] Cf. id., «Collationes in Hexaëmeron», en Opera omnia, 5 (1891), pp. 327-455. Cf. B. McGinn, «The Significance of Bonaventure's Theology of History», The Journal of Religion 58 (Supplement, 1978), pp. 64-81.

[233] J. G. Bougerol, Introduction to the Works of St. Bonaventure (Paterso: St. Anthony Guild, 1964), p. 38.

[234] Cf. J. Ratzinger, Mi vida, p. 52. W. L. Patenaude, Loving in the Present: The Theological and Pastoral Influences of St. Bonaventure's Critical Retrieval of Joachim of Fiore on Joseph Ratzinger / Benedict XVI (tesis doctoral, Providence College, 2013), p. 3. Cf. JROC 2, p. 359.

[235] B. McGinn, «The Significance of Bonaventure's Theology of History», p. 74.

[236] Cf. Agustín, «La catequesis a principiantes», cap. 22, en Obras completas de san Agustín 39 (Madrid: BAC, 1988), p. 512.

[237] Ratzinger no intenta esto tampoco, lo que no significa, por otra parte, que la Biblia no tenga relevancia en nuestra comprensión de la historia; cf. J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, p. 207.

[238] Cf. G. Castillo, «Dominio y uso en la noción de pobreza de San Buenaventura en la Apología pauperum», Cauriensia 11 (2016), pp. 141-155, y N. Şenocak, «The Making of Franciscan Poverty», Revue Mabillon 24 (2013), pp. 5-26.

[239] J. G. Bougerol, Introduction to the Works of St. Bonaventure, p. 92.

[240] Cf. Buenaventura, Hexaëmeron 3, §24.

[241] Pero cf. también las palabras finales de Heidegger en su tesis sobre las categorías en Duns Escoto: «Así, pues, lo que puede verse a lo largo de la concepción medieval por entero (precisamente por ser tan radical en su orientación teológica consciente) es todo un mundo de distinciones de valor multifacéticas»; M. Heidegger, Supplements. From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond (Albany: State University of New York Press, 2002), p. 68.

[242] Cf. Buenaventura, Hexaëmeron 15.

[243] Cf. B. McGinn, «The Significance of Bonaventure's Theology of History» p. 68.

[244] B. McGinn, «The Significance of Bonaventure's Theology of History», p. 68.

[245] Cf. Buenaventura, Hexaëmeron 16, §11.

[246] Cf. ib., 16, §§13 y 24.

[247] Cf. B. McGinn, «The Significance of Bonaventure's Theology of History», p. 72.

[248] Ib., pp. 72s.

[249] Cf. R. Pasnau, «The Latin Aristotle», en C. Shields (ed.), The Oxford Handbook of Aristotle (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 665-690; D. A. Callus, «Introduction of Aristotelian Learning to Oxford», Proceedings of the British Academy 29 (1943), pp. 229-281.

[250] Cf. S. Ebbesen, «Averroism», The Routledge Encyclopedia of Philosophy (Taylor and Francis, 1998).

[251] Cf. C. M. Cullen, Bonaventure, (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 24.

[252] Cf. Como señalaré más abajo, racionalismo y joaquinismo no están, en definitiva, tan apartados en este punto. Algunos autores contemporáneos han sugerido incluso que las teorías de Joaquín de Fiore han servido como parte de la inspiración de la Modernidad; cf. I. Leitane, «Transcendence and Immanence», en A. L. C. Runehov y L. Oviedo (eds.), Encyclopedia of Sciences and Religions, (Dordrecht: Springer, 2013), p. 2279.

[253] Cf. JROC 2, pp. 569s.

[254] Cf. F. J. Kovach, «The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas—A Critical Analysis», The Southwestern Journal of Philosophy 5 (1974), pp. 141-72.

[255] En Ordinatio prol. 1ª pars, q. un., n. 41, Escoto presenta un «syllabus» de errores: sobre el conocimiento de la Trinidad, de la libre creación del universo, sobre el número de las sustancias separadas siguiendo el movimiento del cosmos, etc.

[256] Cf. Buenaventura, In I Sent, d. III, 1ª pars, cap. I, concl.

[257] JROC 2, pp. 556s.

[258] Ib., p. 557.

[259] Cf. JROC 2, pp. 569s.

[260] Id. y J. Habermas, en J. Ratzinger y J. Habermas, Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión (Madrid: Encuentro, 2006), pp. 66-68.

[261] Cf. B. McGinn, «The Significance of Bonaventure’s Theology of History», p. 70.

[262] Cf. Aristóteles, Poética, 1451b 1-11.

[263] Cf. ib. 1450b 29-30.

[264] Cf. ib. 1459a 30-37.

[265] Cf. id., Ética a Nicómaco, 1140b 22.

[266] JROC 2, p. 571.

[267] Cf. Buenaventura, Hexaëmeron 1, §10.

[268] J. G. Bougerol, Introduction to the Works of St. Bonaventure, p. 129.

[269] Buenaventura, Collationes de septem donis 8, §16.

[270] Cf. Buenaventura, Collationes de septem donis 8, §17.

[271] Ib., §18.

[272] Ibidem.

[273] Cf. Buenaventura, Hexaëmeron 1, §§4-7, 8-12 y 13-18, respectivamente.

[274] Ib. §19; cf. M. Boulter, Repetition and Mythos, p. 58.

[275] W. Patenaude, «Loving in the Present», p. 2.

[276] Cf. J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, pp. 214s.

[277] B. McGinn, «The Significance of Bonaventure's Theology of History», p. 75.

[278] Ibidem.

[279] M. Reeves, «The Originality and Influence of Joachim of Fiore», Traditio 36 (1980), p. 273.

[280] Ib., p. 292.

[281] Ib., p. 293.

[282] Para una visión detallada de Joaquín de Fiore y sus doctrinas, cf. M. Riedl (ed.), A Companion to Joachim of Fiore (Leiden: Brill, 2017). La propia contribución de Riedl, «Longing for the Third Age: Revolutionary Joachism, Communism, and National Socialism» (pp. 267-318) puede ser de particular interés para las cuestiones de este capítulo: ahí señala que Karl Löwith «reconoció el trabajo [de Joaquín] como el vínculo histórico entre el saber bíblico y la ideología moderna» (p. 269). También me ha parecido muy informativo su trabajo The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachinism (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), cit. por Patenaude.

[283] B. McGinn, «The Significance of Bonaventure's Theology of History», p. 77.

[284] Benedicto XVI, Homilía en la solemnidad de Pentecostés, 27 de mayo de 2012.

[285] J. Corkery, «Reflection on the Theology of J. Ratzinger (Pope Benedict XVI)», Acta Theologica 32 (2012), p. 19. Sobre la referencia cf. J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, pp. 197ss; Fe y futuro (Salamanca: Sígueme, 1973), pp. 62-63.

[286] Cf. J. Ratzinger, En el principio creó Dios, Consecuencias de la fe en la creación (Valencia: Edicep, 2001), p. 118. La tecnología por sí misma no es un problema sino cuando se convierte en el encubrimiento del concepto de creación. Cf. W. Patenaude, «Loving in the Present», p. 4, donde explica la esencia humana como don y nuestro camino histórico como su disposición, no como una reconstrucción.

[287] J. Ratzinger, Europa. Raíces, identidad y misión (Madrid: Ciudad Nueva, 2005), pp. 62s.

[288] Heidegger, a su modo, también concibe la interpretación técnica como una disposición (Gestell) del mundo, problemática y contraria al modo de ser humano; cf. M. Heidegger, «La pregunta por la técnica», en Filosofía, ciencia y técnica (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), p. 139.

[289] J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, pp. 64s.

[290] Lo nota en su crítica a la teología de la liberación y al método histórico-crítico de exégesis bíblica; cf. M. Boulter, Repetition and Mythos, p. 108.

[291] J. Ratzinger, En el principio creó Dios, pp. 105s.

[292] Ib., pp. 109s.

[293] J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, pp. 182s.

[294] Ib., p. 184.

[295] Ib.

[296] Ib., p. 220.

[297] Id., En el principio creó Dios, p. 114.

[298] Id., Teoría de los principios teológicos, p. 222.

[299] Id., En el principio creó Dios, p. 121.

[300] Id., Teoría de los principios teológicos, p. 188.

[301] Ib., p. 192.

[302] Ib., p. 197.

[303] Ib., p. 198.

[304] Ib., p. 202.

[305] Ib., pp. 202s.

[306] Ib., p. 203.

[307] J. Ratzinger, Mi vida. Recuerdos (1927-1977) (Madrid: Encuentro, 1997), p. 55.

[308] Id., La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio (Madrid: Palabra, 1997), p. 66; cf. A. Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte (Augsburg: Sankt Ulricht, 2006), pp. 45-51.

[309] Cf. ib., pp. 28-51. Sobre este tema puede verse el artículo de Läpple titulado «Theologie als Krisis und Wagnis des Theologen», Die Besinnung 1-2 (1947), pp. 52-60, en A. Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln, pp. 28-41.

[310] J. Ratzinger., Convocados en el camino de la fe (Madrid: Cristiandad, 2004), p. 27; G. Valente, El profesor Ratzinger (1946-1977). Los años dedicados al estudio y a la docencia en el recuerdo de sus compañeros y alumnos (Madrid: San Pablo, 2011), p. 46.

[311] Benedicto XVI, Luz del mundo. El papa, la Iglesia y el signo de los tiempos (Barcelona: Herder, 2010), p. 30.

[312] J. Ratzinger, Mi vida, p. 56; cf. La sal de la tierra, p. 67; T. P. Rausch, Pope Benedict XVI. An Introduction to His Theological Vision (New York: Paulist Press, 2009), pp. 47-49.

[313] M. Rossi, T. Rossi, T. F. Rossi, L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di san Tommaso nei temi chiave di Papa Ratzinger: un'eredità per la chiesa del futuro (Roma: Angelicum University Press, 2013), p. 239.

[314] Cf. A. Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln, p. 55; E. de Gaál, The Theology of Benedict XVI. The Christocentric Shift (New York: Palgrave McMillan, 2010), p. 31.

[315] J. Ratzinger, Mi vida, p. 56.

[316] Cf. M. Rossi, T. Rossi, T. F. Rossi, L'anima tomista di Benedetto XVI, pp. 12-13.

[317] J. Ratzinger, Mi vida, pp. 67-68.

[318] D. Kaes, «Le futur Benoît XVI et Henri de Lubac», Bulletin de la Associtiation Internationale Cardenal Henri de Lubac 7 (2005), p. 8.

[319] T. Rowland, La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI (Granada: Nuevo Inicio, 2008), p. 24. Puede verse también G. Bachanek, «Šv. Tomas Akvinietis Josepho Ratzingerio (Benedikto XVI) apmąstymuose», Logos 65 (2010), pp. 29-40; y sobre todo M. A. Correas Mazuecos, «Los 'pensadores de la fe' de Joseph Ratzinger. Tradición y diálogos teológicos», Excerpta e dissertationibus in sacra theologia. Cuadernos doctorales de la facultad de teología 67 (2018), pp. 159-217. Cf. D. Kaes, Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit (St. Ottilien: Dissertationen Theologishe Reihe, 1997), pp. 187s.

[320] Cf. P. C. Sicouly, «Fe y razón en la lectura del pensamiento patrístico y medieval de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: una mirada a sus primeras obras (1951-1962)», Ciencia Tomista 138 (2011), p. 127.

[321] Cf. J. Ratzinger, «El camino del conocimiento religioso según san Agustín», en JROC 1, pp. 445-460; De veritate, q. 10, a. 6; A. Bellandi, Fede cristiana come stare e comprendere. La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1996), p. 138, n. 11.

[322] JROC 1, p. 244, n. 88; cf. STh III, q. 80, a. 4c; q. 60 s.c.; puede verse J. Ratzinger, El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología (Barcelona: Herder, 1972), pp. 99-100; P. Martuccelli, Origine e natura della chiesa: la prospettiva storico-dogmatica di Joseph Ratzinger (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2001), p. 254.

[323] Cf. M. Rossi, T. Rossi, T. F. Rossi, L'anima tomista di Benedetto XVI, pp. 152-158; R. Schenk, «Bonaventura als Klassiker der analogia fidei. Zur Rezeption der theologischen Programmatik Gottlieb Söhngens im Frühwerk Joseph Ratzingers», en M. Schlosser y F.-X. Heibl (eds.), Gegenwart der Offenbarung (Regensburg: Friedrich Pustet, 2011), pp. 37-44.

[324] J. Ratzinger, «Luz e iluminación. Consideraciones sobre el puesto y el desarrollo del tema en la historia de las ideas de Occidente», en JROC 2 (Madrid: BAC, 2013), p. 657; cf. R. Voderholzer, »Offenbarung und

Kirche. Ein Grundegedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Tragweite«, en M. Schlosser y F.X. Heibl (eds.), Gegenwart der Offenbarung, p. 59.

325 Cf. «Revelación e historia de la salvación según la doctrina de san Buenaventura», en JROC 2, pp. 53, 55, 141, 164; en esta última alude a STh I, q. 1; H. Verweyen, Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie (Regensburg: Friedrich Pustet, 2010), p. 46. En «Historia de la salvación, metafísica y escatología» (1967) va a hacer notar el giro copernicano que supone el paso de la interpretación alegórica a la literal; en J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental, (Barcelona: Herder, 1985), p. 215.

326 JROC 2, p. 244; H. Verweyen, Ein unbekannter Ratzinger, pp. 66-72.

327 Cf. JROC 2, p. 252.

328 Ib., pp. 280, 267-270.

329 Cf. ib., pp. 279-280.

330 Cf. ib., pp. 283, 311; cf. G. Valente, El profesor Ratzinger, p. 236.

331 Ib., p. 148; cf. p. 322.

332 Cf. ib., pp. 206, 544-545, 734-735; P. Hofmann, »Offenbarung und Geschichte. Joseph Ratzingers Kommentar zu Gaudium et spes als angewandte Bonaventura-Rezeption«, en M. Schlosser y F.X. Heibl (eds.), Gegenwart der Offenbarung, p. 88.

333 J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, pp. 381-385.

334 Véase también P. Blanco-Sarto, Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones (Madrid: Rialp, 2005), pp. 58-64.

[335] J. Ratzinger, El Dios de la fe y el Dios de los filósofos (Madrid: Taurus, 1962), p. 11.

[336] Cf. ib., p. 12; aquí se alude a R. Guardini, Christliches Bewusstein. Versuche über Pascal (1935), München 1950².

[337] Sobre este tema, véase P. Blanco-Sarto, Joseph Ratzinger: razón y cristianismo, passim. Sin embargo —sigue diciendo Ratzinger—, el pensamiento occidental exageró esta contraposición entre razón y corazón, esprit de la géometrie y esprit de la finesse (cf. El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, pp. 13-14; la referencia en la parte crítica aparecida aquí es de G. Söhngen, »Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotterserkenntnis«, en Probleme der Gotterserkenntnis, Albertus Magnus Akademie, Münster, 1928, pp. 1-55).

[338] J. Ratzinger, El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, pp. 17-18; se refiere a S.Th. I, q.1, a.1., donde se habla de las diferencias entre filosofía y teología, teología natural y teología cristiana. Véase, por ejemplo: STh I q. 1 a. 1, s. c.; q. 1 a. 1, co.; q. 1 a. 1, ad 2. Sobre el teólogo suizo, puede verse P. Blanco-Sarto, «'Analogia entis, analogia fidei'. Karl Barth dialoga con teólogos católicos», Scripta theologica 51 (2019), pp. 67-95.

[339] J. Ratzinger, El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, pp. 18s; la cita es de STh I, q.2, a.2, ad 1.

[340] Cuando aborda la tesis de Emil Brunner —si bien es «un deseo de la teología reformada en general» —, Ratzinger recuerda que el teólogo suizo «anuda su doctrina de Dios al hecho sorprendente de que Dios en la Biblia tiene un nombre»; J. Ratzinger, El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, pp. 19-20. Ver también p. 21; se refiere sobre todo a E, Brunner, »Die christliche Lehre von Gott«, en el primer volumen de la Dogmatik (Zürich: Evangelischer, 1953²).

[341] Cf. J. Ratzinger, El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, p. 26; hay una nueva referencia de Ratzinger a su maestro G. Söhngen, Die Einheit in der Theologie (München: Zink, 1952). Sobre esto puede verse también G. L. Prestige, Dios en el pensamiento de los Padres (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1975), pp. 18s.

[342] J. Ratzinger, El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, p. 39; nuevas alusiones al citado artículo de Pannenberg.

[343] Ib., p. 40.

[344] Ib., p. 41; cf. M. Rossi, T. Rossi, T. F. Rossi, L'anima tomista di Benedetto XVI, pp. 27, 207-212, 241, que relaciona con la tertia pars de la Summa Theologiae.

[345] J. Ratzinger, El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, p. 42.

[346] Enarrationes in psalmos 104, 3: Corpus christianorum 40, 1537.

[347] Sermones XLIII, 9: PL 38, pp. 257-258.

[348] J. Ratzinger, El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, pp. 42s.

[349] Cf. R. A. Krieg, »Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christhologie«, Theologische Quartalschrift 160 (1980), p. 111. cf. A. Bellandi, Fede cristiana come stare e comprendere, p. 188. Puede verse también R. Tura, «La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo», Studia Patavina (1974), pp. 154, 158-161.

[350] J. Ratzinger, «Messaggio inaugurale», en M. Belda, J. Escudero, J.L. Illanes, P. O'Callaghan (eds.), Santità e mondo. Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá (Roma, 12-14 ottobre 1993) (Roma: Editrice Vaticana, 1994), pp. 19-20.

[351] Ib., p. 21; cf. ib., p. 22; P. Blanco-Sarto, Joseph Ratzinger: razón y cristianismo, pp. 95-97.

[352] J. Ratzinger, Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión (Madrid: Cristiandad, 2004), p. 18.

[353] Ibidem. Sobre este tema, cf. De veritate, q. 14, a. 1, co.; J. Ratzinger, Convocados en el camino de la fe, pp. 22-23; M. Rossi, T. Rossi, T. F. Rossi, L'anima tomista di Benedetto XVI, pp. 53-57, 96-99, 105-118.

[354] J. Ratzinger, Convocados en el camino de la fe, p. 21.

[355] Ib., p. 26.

[356] Cf. H. Häring, Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger (Düsseldorf: Patmos, 2001), p. 301; por contra, véase también M. Rossi, T. Rossi, T. F. Rossi, L'anima tomista di Benedetto XVI, pp. 57-67; B. Forte, «Una teologia eclesiale», en AA. VV, Alla ricerca della verità: i settanta anni di Joseph Ratzinger (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997), p. 66.

[357] J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, p. 385.

[358] Cf. ib., 385-387.

[359] A. Nichols, The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study (Edimburg: T&T Clark, 1988), p. 62; cf. J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, pp. 385-387.

[360] Las citas del curso de teología fundamental de Ratzinger se toman de E. de Gaál, O Lord I Seek Your Countenance: Explorations and Discoveries in Pope Benedict XVI's Theology (Steubenville: Emmaus Academic, 2018), p. 84.

[361] Citado por M. A. Agbaw-Ebai, Light of Reason, Light of Faith. Joseph Ratzinger and the German Enlightenment (South Bend, Indiana: St Augustine's Press, 2021), p. 73.

[362] J. Ratzinger, Naturaleza y misión de la teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea (Pamplona: Eunsa, 2009), p. 31.

[363] Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura, Viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona (9-14 de septiembre de 2006), Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.

[364] T. Rowland, Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI (London: Bloomsbury, 2008), p. 5.

[365] E. de Gaál, O Lord, p. 12.

[366] Los ejemplos más obvios de teólogos explícitamente kantianos serían los tomistas trascendentales; cf. A. M. Matteo, «Marechal's Dialogue with Kant: The Roots of Transcendental Thomism and the Search for Ultimate Reality and Meaning», Ultimate Reality and Meaning 22/4 (1999), pp. 264-275.

[367] «Revolución» es, por supuesto, un término empleado por el propio Kant para referirse a su primera Crítica como una «revolución copernicana». Cf. I. Kant, Crítica de la razón pura (Buenos Aires: Colihue, 2007), B xvi.

[368] M. Agbaw-Ebai, Light of Reason, Light of Faith, p. 2. Debemos notar que Agbaw-Ebai se refiere aquí, específicamente, a la Ilustración alemana.

[369] T. K. Seung, Kant: A Guide for the Perplexed (London: Continuum, 2007), p. vii. Paul Guyer comienza su exploración de los textos de Kant en 1755 para mostrar cuán grande es el corpus, más allá de las tres Críticas, en Kant (London: Routledge, 2006), p. 21.

[370] Cf. F. Kaufmann, citado en S. Fisher, Revelatory Positivism? (Oxford: Oxford University Press, 1988), p. 21.

[371] P. D. Janz, God, the Mind's Desire (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 130.

[372] Ib., p. 131.

[373] Buena parte del análisis de esta sección se toma de J. Phillips, Human Subjectivity in Christ in Dietrich Bonhoeffer's Theology: Integrating Simplicity and Wisdom (London: T&T Clark, 2019).

[374] P. D. Janz, Desire, p. 128.

[375] Cf. I. Kant, Crítica de la razón pura (KrV), B 303.

[376] Cf. P. Guyer, «Introduction», en The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 3.

[377] Kant tiene en mente también el escepticismo cartesiano y el pirrónico. Cf. P. Guyer, Kant, pp. 11s.

[378] Ib., pp. 12-13.

[379] Ib., p. 153.

[380] D. Hume, Tratado de la naturaleza humana 1.4.2.39 (Madrid: Tecnos, 1998), p. 300.

[381] Concilio Vaticano I, Constitución dogmática Dei filius, 24 de abril de 1870, §4.

[382] Ibidem.

[383] Cf. P. Guyer, Kant, p. 38.

[384] L. Pasternack y C. Fugate, «Kant's Philosophy of Religion», en E. N. Zalta, (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verano 2022. Cita de la traducción de Pasternak y Fugate de Königlichen Preußischen (later

Deutschen) Akademie der Wissenschaften (ed), 1900-, Kants gesammelte Schriften 6 (Berlin: Georg Reimer [later Walter De Gruyter]), pp. 12-13.

[385] Memorial de Pascal de 1654, citado en E. de Gaál, O Lord, p. 72.

[386] Citado en ibidem y en M. Agbaw-Ebai, Light of Reason, Light of Faith, p. 73.

[387] J. Ratzinger, Introducción al cristianismo (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 54.

[388] Ib., pp. 55-56.

[389] Id., Naturaleza y misión de la teología, p. 26.

[390] Ib., p. 27.

[391] Ib., p. 29.

[392] Ib., p. 30.

[393] Ib., p. 31.

[394] Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones.

[395] J. Ratzinger, Mi vida. Recuerdos (1927-1977) (Madrid: Encuentro, 1997), p. 29.

[396] Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones.

[397] J. Ratzinger, Mi vida, p. 29.

[398] Citado en T. Rowland, Ratzinger's Faith, pp. 56-57.

[399] E. de Gaál, O Lord, p. 74.

[400] Citado en M. Agbaw-Ebai, Light of Reason, Light of Faith, p. 73.

[401] Juan Pablo II, Carta encíclica Fides et ratio sobre las relaciones entre fe y razón, 14 de septiembre de 1998, §45.

[402] J. Ratzinger, Naturaleza y misión de la teología, p. 27.

[403] Cf. nota 9 supra.

[404] Concilio Vaticano I, Dei filius, §4.

[405] Para una discusión ampliada sobre estas lecciones ver J. Phillips, «After etsi veluti si Deus daretur: Joseph Ratzinger and Robert Cardinal Sarah», en M. A. Agbaw-Ebai y M. Levering, (eds.), Joseph Ratzinger and the Future of African Theology (Eugene: Pickwick, 2022).

[406] Cf. H. Grotius, De iure belli ac pacis libri tres, prolegomena, §11, 31 (Indianapolis: Liberty Fund, 2005).

[407] La conferencia ha sido publicada en Joseph Ratzinger, «Europe in the Crisis of Cultures», Communio 32 (2005), pp. 345-356.

[408] Ibidem.

[409] Ibidem.

[410] M. Pera, «Introducción», en J. Ratzinger, El Cristiano en la crisis de Europa (Madrid: Cristiandad, 2005), p. 18.

[411] J. Ratzinger y J. Habermas, Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión (Madrid: Encuentro, 2006), pp. 67-68.

[412] Id., Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 181.

[413] I. Kant, KpV, Ak. V, 161.

[414] Por solo mencionar un ejemplo: en su Introducción al cristianismo Ratzinger critica la concepción trinitaria sostenida por Hegel, acusándola de ser «monarquista»; cf. J. Ratzinger, Introducción al cristianismo

(Salamanca: Sígueme, 1983), p. 134. Sin embargo, en este caso particular, es una cuestión debatible el que Hegel de hecho haya sostenido semejante punto de vista, tal como lo han argumentado de modo convincente P. Trawny, Die Zeit der Dreinigkeit (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002), pp. 54ss, y K. von Stosch, Trinität (UTB: Tübingen, 2017), pp. 83ss. Dado que existen temáticas que son objeto de discusión en las interpretaciones de Hegel, mi intención es evitar tomar la lectura que Ratzinger hace de Hegel como correcta y desde ahí criticar a este último. Por el contrario, creo que puede ser un ejercicio intelectual mucho más fructífero el desarrollar la discusión atendiendo a lo que, en mi lectura, son las tesis y argumentos de Hegel. De esta manera, la distancia real que existe entre ambos autores puede establecerse con mayor precisión.

[415] Cf. G. W. F. Hegel, Lecciones sobre la historia de la filosofía 3 (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), pp. 86-87.

[416] Cf. ib., p. 78.

[417] Ibidem.

[418] Ib., pp. 78s.

[419] A este respecto, es ilustrativa la afirmación de Hegel según la cual la filosofía de la Edad Media era valiosa porque filosofía y teología eran inseparables. Ver G. W. F. Hegel, Lecciones sobre la historia de la filosofía 3, pp. 118-132.

[420] Ib., p. 76.

[421] Cf. J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos: Materiales para una teología fundamental (Barcelona: Herder, 1985), p. 188.

[422] Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura, Viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona (9-14 de septiembre de 2006), Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.

[423] Ibidem.

[424] Ibidem.

[425] Id., Introducción al cristianismo, p. 100.

[426] Id., El Dios de la fe y el Dios de los filósofos (Madrid: Encuentro, 2006), p. 17; cf. Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 147.

[427] Id., Introducción al cristianismo, p .71.

[428] Cf. ib., p. 54.

[429] Id., Teoría de los principios teológicos, p. 84.

[430] Es en este mismo sentido que Ratzinger afirma radicalmente que «el Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo es uno y el mismo», id., El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, p. 13.

[431] Cf. P. C. Hodgson, «Introduction», en G. W. F. Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion 3. The Consumate Religion (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 163.

[432] G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 3 (Frankfurt: Suhrkamp), §377 (Zusatz [Añadido]). Como es usanza, refiero a la Enzyklopädie hegeliana por parágrafo y no por página.

[433] Ib., §385 (Zusatz [Añadido]).

[434] Id., Lecciones sobre la historia de la filosofía 3, p. 86.

[435] Id., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 3, §349 (Zusatz [Añadido]).

[436] Id., Lecciones sobre la historia de la filosofía 3, p. 87.

[437] Id., Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822-1823 (Hamburg: Felix Meiner), p. 401.

[438] Ib., p. 431.

[439] Ib., p. 434.

[440] Ib., p. 435.

[441] Ib., p. 436.

[442] Ib., p. 499.

[443] Para una discusión detallada al respecto ver R. Stern, «'This is the Very Essence of Reformation: Man in His Very Nature is Destined to Be Free': Hegel, Luther and Freedom», en D. Moyar, K. P. Walsh y S. Rand (eds.), Hegel's Philosophy of Right. Critical Perspectives on Freedom and History (Routledge: New York, 2022), pp. 45-65.

[444] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822-1823, p. 500.

[445] Ib., p. 501.

[446] Cf. ib., p. 503.

[447] J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, p. 39.

[448] Cf. id., Teoría de los principios teológicos, p. 159.

[449] Id., La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio (Madrid: Palabra, 2005), p. 65.

[450] Cf. id., El espíritu de la liturgia. Una introducción (Madrid: Cristiandad, 2001), p. 95.

[451] Id., Fe, verdad y tolerancia, p. 25.

[452] Id., Teoría de los principios teológicos, p. 223.

[453] Id., El espíritu de la liturgia, p. 95.

[454] Ib., p. 158.

[455] Cf. ibidem.

[456] Id., «Creación-gracia-mundo: La fe en la creación y la teoría de la evolución», en Palabra en la Iglesia (Salamanca: Sígueme, 1976), p. 122.

[457] Ib., p. 121.

[458] G. W. F. Hegel, Fenomenología del espíritu (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), p. 449.

[459] Ib., p. 459.

[460] Ib., pp. 438-439.

[461] J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, p. 38.

[462] Id., Teoría de los principios teológicos, p. 28.

[463] Id., Introducción al cristianismo, p. 42.

[464] Ib., p. 43.

[465] Ibidem.

[466] Ib., p. 40.

[467] Cf. id., Teoría de los principios teológicos, p. 40.

[468] Ib., p. 24.

[469] Cf. ibidem.

[470] Ibidem.

[471] Id., «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», Scripta Theologica 15/1 (1983), pp. 9-30, en p. 20.

[472] Ibidem.

[473] Id., Teoría de los principios teológicos, p. 44.

[474] Ib., p. 36.

[475] Cf. A. Sada, «Reason», en R. A. Assunção, P. Blanco-Sarto, T. Rowland y C. Schaller (eds.), Joseph Ratzinger Dictionary (San Francisco: Ignatius, en prensa).

[476] Para un estudio de esta naturaleza ver M. Schulz, »Grenzgänge des Denkens. Ratzinger im Disput mit Hegel«, Communio 38 (2009), pp. 261-274.

[477] J. Sanguineti, La filosofía de la ciencia según Santo Tomás (Pamplona: Eunsa, 1977), p. 200.

[478] J. Ratzinger, Mi vida. Recuerdos (1927-1977) (Madrid: Encuentro, 2005), p. 67. Cf. La sal de la tierra (Madrid: Palabra, 2005), p. 52.

[479] En varios escritos sobre Comte, Ratzinger cita a H. de Lubac, El drama del humanismo ateo (Madrid: Encuentro, 2012), pp. 125-248.

[480] A. Comte, Curso de filosofía positiva (Buenos Aires: Aguilar, 1973), lec. 1.

[481] J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 39.

[482] Cf. A. Comte, Curso de filosofía positiva, pp. 100-101, 113. Cf. M. Vitoria, «Auguste Comte», en F. Fernández y J. Mercado (eds.), Philosophica: Enciclopedia filosófica online.

[483] M. Bourdeau, «Auguste Comte», en E. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (primavera 2022).

[484] Cf. A. Lang, The Making of the Religion, citado en M. Vitoria, «Auguste Comte».

[485] Cf. A. Comte, System of Positive Polity (London: Longmans, Green and Co., 1875-1877); M. Bourdeau, «Auguste Comte».

[486] J. Ratzinger, Naturaleza y misión de la teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea (Pamplona: Eunsa, 2009), p. 25.

[487] Cf. id., Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico (Salamanca: Sígueme, 2001), p. 75.

[488] Ib., p. 53

[489] Ib., p. 75.

[490] Ib., pp. 79s.

[491] Ib., pp. 80s.

[492] Ib., p. 81.

[493] Ib., p. 80. Cf. Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura, Viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona (9-14 de septiembre de 2006), Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.

[494] Cf. J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, p. 145.

[495] Cf. ib., p. 146.

[496] Ib., p. 148.

[497] Ib., p. 149.

[498] Id., Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones (Madrid: Rialp, 1993), p. 130.

[499] Cf. id., Introducción al cristianismo, p. 75.

[500] Id., «Europe in the Crisis of Cultures», Communio 32 (2005), pp. 345-356. En español como: «Las crisis de las culturas», en Almudi (2005).

[501] Id., Introducción al cristianismo, p. 55.

[502] Ib., p. 55. Cf. Naturaleza y misión de la teología, pp. 46s.

[503] Id., Introducción al cristianismo, p. 56.

[504] Ib., p. 58.

[505] A. Comte, Oeuvres d'Auguste Comte, 10 (Paris: Anthropos, 1968-1970), p. 112.

[506] J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, p. 58. Cf. Natura e compito della teologia (Milano: Jaca Book, 1993) p. 134. La edición italiana contiene un artículo que no aparece en Naturaleza y misión de la teología, a saber, «La storicità dei dogmi» (pp. 131-142), publicado en alemán con el título »Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen«.

[507] Id., «Las crisis de las culturas».

[508] Id., Introducción al cristianismo, p. 59.

[509] J. Ratzinger, Natura e compito della Teologia, p. 135. Cf. Introducción al cristianismo, p. 61.

[510] Id., «Las crisis de las culturas».

[511] Ibidem. Cf. E. Eslava, «La razón mutilada. Ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger», Scripta Theologica 39/3 (2007), pp. 829-851.

[512] J. Ratzinger, Una mirada a Europa, pp. 117-118.

[513] Id., Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología (Madrid: BAC, 2005), p. 228.

[514] Ib., pp. 247.

[515] Ib., p. 254.

[516] J. Ratzinger, Fe y futuro (Salamanca: Sígueme, 1972), p. 13. Cf. Una mirada a Europa, p. 53.

[517] Id., Fe y futuro, p. 15. Cf. Benedicto XVI, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura, 8 de marzo de 2008.

[518] J. Ratzinger, Una mirada a Europa, p. 118.

[519] Ib., p. 140.

[520] Id., Verdad, valores, poder (Madrid: Rialp, 1995), p. 84.

[521] Ib., pp. 32s. y 36.

[522] Id., Una mirada a Europa, p. 56. Cf. J. Habermas y J. Ratzinger, Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión (Madrid: Encuentro, 2006), p. 52.

[523] Cf. J. Ratzinger, Una mirada a Europa, pp. 41 y 135.

[524] Ib., p. 135.

[525] Ib., p. 42.

[526] Id. y J. Habermas, Dialéctica de la secularización, p. 52.

[527] Id., «Las crisis de las culturas».

[528] Ibidem.

[529] Cf. id., Fe y ciencia. Un diálogo necesario (Santander: Sal Terrae, 2011).

[530] Cf. Benedicto XVI, Discurso a la asamblea plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias, 6 de noviembre de 2006.

[531] J. Ratzinger y J. Habermas, Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión (Madrid: Encuentro, 2006), p. 58.

[532] Benedicto XVI, Discurso en la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura, 8 de marzo de 2008. Cf. Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana, 22 de diciembre de 2005.

[533] Id., Discurso a los participantes en la conferencia internacional sobre el genoma humano, 19 de noviembre de 2005.

[534] Id., Discurso a la asamblea plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias, 6 de noviembre de 2006.

[535] Id., Discurso en la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura, 8 de marzo de 2008. Cf. Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma «La Sapienza», 17 de enero de 2008.

[536] Id., Discurso a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias, 6 de noviembre de 2006.

[537] Id., Discurso a los participantes en un congreso sobre el tema «Confianza en la razón» con motivo del X aniversario De la encíclica Fides et ratio, 16 de octubre de 2008.

[538] Id., Discurso a los participantes en un Coloquio Internacional sobre «La identidad cambiante del individuo», 28 de enero de 2008.

[539] Id., Discurso al grupo de trabajo de las Academias Pontificias de Ciencias y Ciencias Sociales, 21 de noviembre de 2005.

[540] Id., Discurso a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias, 6 de noviembre de 2006.

[541] J. Ratzinger, Una mirada a Europa, p. 61.

[542] Ib., p. 59.

[543] Ib., p. 58.

[544] Ib., p. 139.

[545] Ib., p. 61.

[546] Benedicto XVI, Discurso en la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura, 8 de marzo de 2008.

[547] Id., Discurso a los participantes en un encuentro organizado por el Observatorio Astronómico Vaticano, 30 de octubre de 2009.

[548] Id., Discurso a los participantes en la conferencia internacional sobre el genoma humano, 19 de noviembre de 2005.

[549] Cf. J. Ratzinger y J. Habermas, Dialéctica de la secularización, p. 59.

[550] Benedicto XVI, Discurso en la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura, 8 de marzo de 2008.

[551] Cf. J. Ratzinger y J. Habermas, Dialéctica de la secularización, p. 52.

[552] Benedicto XVI, Discurso a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias, 6 de noviembre de 2006. Cf. J. Ratzinger, Europa. Raíces, identidad y misión (Madrid: Ciudad Nueva, 2004), p. 63.

[553] Cf. J. Ratzinger y J. Habermas, Dialéctica de la secularización, p. 52. Cf. Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones.

[554] Id., Discurso a los participantes en la plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias, 28 de octubre de 2010.

[555] Cf. J. Ratzinger, La fraternidad de los cristianos (Salamanca: Sígueme, 2021), p. 36, n. 27.

[556] Cf. K. Löwith, Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia (Madrid: Katz, 2007).

[557] Id., Fe y futuro (Salamanca: Sígueme, 1972), pp. 52s.

[558] Id., Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología (Madrid, BAC, 1987), pp. 249s.

[559] Id., Mi cristiandad. Discursos fundamentales (Barcelona: Planeta, 2012), p. 188.

[560] Id., «Sobre la esencia de lo académico y su libertad», en Naturaleza y misión de la teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea (Pamplona: Eunsa, 2009), pp. 45s.

[561] Ib., p. 46.

[562] Cf. id., Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 202.

[563] L. Kołakowski, Las principales corrientes del marxismo 3 (Madrid: Alianza, 1983), p. 424.

[564] J. Ratzinger, «Sobre la esperanza. Sus bases espirituales desde la perspectiva de la teología franciscana», en JROC 10, pp. 390-406, en p. 394.

[565] Ib., p. 391.

[566] Id., Escatología. La muerte y la vida eterna (Barcelona: Herder, 1992), p. 66.

[567] Id., «El fin del tiempo», en JROC 10, pp. 582-600, en p. 598.

[568] Ib., p. 592.

[569] Id., Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 20.

[570] Ibidem.

[571] R. Guardini, Apuntes para una autobiografía (Madrid: Encuentro, 1992), p. 162.

[572] J. Ratzinger, Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones (Madrid: Rialp, 2021), p. 38.

[573] Id., Teoría de los principios teológicos (Barcelona: Herder, 1985), p. 383.

[574] Ib., p. 17.

[575] Congregación para la Doctrina de la Fe, Libertatis nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación» (Roma: Editrice Vaticana 1984), VII, §6.

[576] Ib., VII, §10.

[577] Ib., VIII, §7.

[578] Ib., VIII, §9.

[579] J. Ratzinger, La fraternidad de los cristianos, p. 35.

[580] Id., Una mirada a Europa, p. 114.

[581] Id., «The Undefeated Light», London Catholic Herald, 19 de diciembre de 2019 (original alemán: »Das unbesiegte Licht. Eine Ansprache«, Hochland 52 (1959/60), pp. 97-100). Puede verse una traducción al español en Palabra en la Iglesia (Salamanca: Sígueme, 1976), pp. 288-293.

[582] Benedicto XVI, Carta encíclica Spe salvi, 30 de noviembre de 2007.

[583] J. Ratzinger, Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio (Madrid: BAC, 2018), p. 25.

[584] Ibidem.

[585] Cf. id., Fe, verdad y tolerancia, p. 160.

[586] Id., Europa. Raíces, identidad y misión (Madrid: Ciudad Nueva, 2005), p. 40.

[587] Ib., pp. 40s.

[588] Ib., p. 40.

[589] Cf. por ejemplo R. Guardini, El fin de la modernidad. Quien sabe de Dios conoce al hombre (Madrid: PPC, 1995).

[590] J. Ratzinger, Iglesia, ecumenismo y política, p. 169.

[591] Cf. ib., p. 170.

[592] Ibidem.

[593] Ib., pp. 173s.

[594] Id., El cristiano en la crisis de Europa (Madrid: Cristiandad, 2005), p. 26.

[595] Ib., pp. 26s.

[596] Ib., p. 27.

[597] Cf. J. Ratzinger y J. Habermas, Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión (Madrid: Encuentro, 2006).

[598] Cf. L. Kołakowski, Las principales corrientes del marxismo III, pp. 338-341.

[599] H. Arendt, «Introduction», en W. Benjamin, Illuminations (New York: Schocken Books, 1968), p. 11.

[600] Cf. D. Schütz, The Messianic Shape of History and the Critique of the Ideology of Progress in the Eschatologies of Walter Benjamin and Joseph

Ratzinger (tesis de maestría, University of Divinity, Melbourne, 2021), pp. 53-54.

[601] J. Daniélou, The Lord of History (London: Longmans, 1958), p. 80.

[602] J. Ratzinger, La fraternidad de los cristianos, p. 63.

[603] Cf. J. Ratzinger, Mi vida. Recuerdos (1927-1977) (Madrid: Encuentro, 2005), p. 29.

[604] Matthew Ramage llega a una conclusión similar sobre el apoyo de Ratzinger en De Lubac; ver M. J. Ramage, The Experiment of Faith: Pope Benedict XVI on Living the Theological Virtues in a Secular Age (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2020), p. 2, n. 1.

[605] Ratzinger menciona la influencia de De Lubac en sus memorias: cf. Mi vida, pp. 38, 44, 49, etc.

[606] Cf. H. de Lubac, El drama del humanismo ateo (Madrid: Espasa, 1967), p. 138.

[607] Cf. J. Ratzinger, Homilía en la Misa «Pro eligendo pontifice», 18 de abril de 2005.

[608] Cf. id., «Los nuevos paganos y la Iglesia», en El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología (Barcelona: Herder, 1972), pp. 359-373.

[609] Id., Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental (Barcelona: Herder, 1985), p. 87.

[610] Cf. ibidem.

[611] Cf. J. Murphy, Christ Our Joy: The Theological Vision of Pope Benedict XVI (San Francisco: Ignatius, 2008).

[612] Cf. F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, (Madrid: Alianza, 2005), p. 119.

[613] Benedicto XVI, Carta encíclica Deus caritas est, 25 de diciembre de 2005, §3.

[614] Id., Encuentro con los sacerdotes y diáconos de la diócesis de Roma, 2 de marzo de 2006.

[615] J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, p. 88. Ratzinger cita Así habló Zaratustra tal como aparece en la edición francesa de H. de Lubac, El drama del humanismo ateo, pp. 241 y 391.

[616] Cf. J. Merecki, «Has Christianity Poisoned Eros», en L. Melina y C. A. Anderson (eds.), The Way of Love: Reflections on Pope Benedict XVI's Encyclical Deus Caritas Est (San Francisco: Ignatius, 2006), p. 58.

[617] Cf. B. Magnus y K. M. Higgins, «Nietzsche's Works and Their Themes», en id. (eds.) The Cambridge Companion to Nietzsche (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 22.

[618] Cf. id., «Nietzsche's Works and Their Themes», p. 22.

[619] Cf. H. de Lubac, El drama del humanismo ateo, p. 74.

[620] Cf. B. Magnus y K. Higgins, «Nietzsche's Works and Their Themes», pp. 22-24.

[621] Cf. F. Nietzsche, El nacimiento de la tragedia (Madrid: Alianza, 2004), pp. 42-45.

[622] Cf. H. de Lubac, El drama del humanismo ateo, p. 85.

[623] Cf. F. Nietzsche, «Ensayo de autocrítica», en El nacimiento de la tragedia, p. 29.

[624] Cf. R. Girard, «Dionysus versus the Crucified», Modern Language Notes 99/4 (1984), pp. 816-835.

[625] F. Nietzsche, La voluntad de poder (Madrid: Edaf, 2000), p. 671.

[626] Ib., p. 672.

[627] F. Nietzsche, Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es (Madrid: Alianza, 2005), p. 144.

[628] Ib., p. 145.

[629] J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, p. 88.

[630] Cf. ib., p. 78.

[631] Cf. J. Pieper, Faith, Hope and Love (San Francisco: Ignatius, 2012), pp. 174-175.

[632] J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, p. 93.

[633] Ib., pp. 93s.

[634] Cf. Benedicto XVI, Deus caritas est, §5.

[635] Cf. J. Ratzinger, «Verdad y libertad», Humanitas 14 (1999), pp. 199-222.

[636] Benedicto XVI, Deus caritas est, §5.

[637] Cf. ib., §7.

[638] Cf. ib., §5.

[639] J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, p. 88.

[640] Cf. H. de Lubac, El drama del humanismo ateo, pp. 135s.

[641] Ib., p. 136.

[642] Ib., p. 133.

[643] Cf. el «Tratado primero», en Genealogía de la moral (Madrid: Alianza, 1996), pp. 27-62.

[644] Cf. W. R. Schroeder, Continental Philosophy: A Critical Approach (Malden: Blackwell Publishing, 2005), p. 126.

[645] Cf. J. Salaquarda, «Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition», en B. Magnus y K. M. Higgins (eds.), The Cambridge Companion to Nietzsche (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 103s.

[646] Cf. ib., p. 104.

[647] Cf. ibidem.

[648] Cf. ib., p. 107.

[649] Cf. J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, p. 89.

[650] Cf. id., Jesús de Nazaret (Madrid: La Esfera de los Libros, 2007), p. 126.

[651] Ib., p. 127.

[652] Benedicto XVI, Homilía en la Solemne Misa Crismal, 9 de abril de 2009.

[653] Cf. J. Ratzinger, Escatología. La muerte y la vida eterna (Barcelona: Herder, 1992), pp. 195ss; Benedicto XVI, Carta encíclica Spe salvi, 30 de noviembre de 2007, §47.

[654] J. Ratzinger, La eucaristía centro de la vida. Dios está cerca de nosotros (Valencia: Edicep, 2003), p. 34.

[655] Cf. id., Palabra en la Iglesia (Salamanca: Sígueme, 1976), p. 146.

[656] Cf. id., «Verdad y libertad», p. 210.

[657] Cf. id., «Sobre el concepto de persona en la teología», en Palabra en la Iglesia, pp. 165-180.

[658] Cf. id., Palabra en la Iglesia, p. 161.

[659] Id., Jesús de Nazaret, p. 129.

[660] Id., «Verdad y libertad», p. 210.

[661] Cf. Benedicto XVI, Encuentro con los sacerdotes y diáconos de la diócesis de Roma.

[662] J. Ratzinger, Palabra en la Iglesia, p. 161.

[663] Id., Jesús de Nazaret, p. 120.

[664] Cf. F. Nietzsche, La gaya ciencia (Madrid: Akal, 2009).

[665] Cf. id., Así hablaba Zaratustra (Madrid: Edaf, 1998).

[666] Id., La gaya ciencia, §125, pp. 160-162.

[667] Cf. ib., p. 249.

[668] Ib., p. 253.

[669] Cf. W. Schroeder, Continental Philosophy, p. 122.

[670] Cf. P. Seewald, Benedict XVI: A Life. Volume Two: Professor and Prefect to Pope and Pope Emeritus 1966-2021 (London: Bloomsbury Continuum 2021), pp. 39-46.

[671] Cf. J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, p. 22.

[672] Cf. ib., p. 245.

[673] Ib., p. 22.

[674] H. de Lubac, El drama del humanismo ateo, p. 336.

[675] Cf. J. Ratzinger, «Sobre las tinieblas de los corazones brilla la luz», en Ser cristiano (Salamanca: Sígueme, 1967), p. 87; H. de Lubac, El drama del humanismo ateo, pp. 340ss.

[676] Cf. id., Mi vida. Recuerdos (1927-1977) (Madrid: Encuentro, 1997), p. 8.

[677] Id., Mi vida, p. 22.

[678] San Epifanio, PG 43, p. 439.

[679] Cf. J. Ratzinger, «Sobre las tinieblas de los corazones», p. 91.

[680] Id., Introducción al cristianismo, p. 245.

[681] Ib., p. 250.

[682] Cf. id., «Sobre las tinieblas de los corazones», p. 93.

[683] Id., Introducción al cristianismo, p. 251.

[684] Cf. id., Jesús de Nazaret, p. 42.

[685] Ibidem.

[686] Ib., p. 39.

[687] Benedicto XVI, Audiencia general, 10 de diciembre de 2008.

[688] H. de Lubac, El drama del humanismo ateo, pp. 22-25.

[689] Cf. T. Wright, «Self, Other, Text, God: The Dialogical Thought of Martin Buber», en M. L. Morgan y P. E. Gordon (eds.), The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 102-121; cf. también M. Friedman, Martin Buber: The Life of Dialogue (London: Routledge, 2002), esp. pp. 319-326, sobre la influencia de Buber en la teología cristiana.

[690] J. Ratzinger, Mi vida. Recuerdos (1929-1977) (Madrid: Encuentro, 2005), p. 68.

[691] Benedicto XVI, Últimas conversaciones con Peter Seewald (Bilbao: Mensajero, 2016), pp. 234-235.

[692] C. S. Collins, The Word Made Love: The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI (Collegeville, MN: Liturgical, 2013), p. 13.

[693] Ib., p. 13.

[694] Cf. ib., p. 20.

[695] Cf. ib., pp. 17-20.

[696] Cf. E. de Gaál, O Lord, I Seek Your Countenance: Explorations and Discoveries in Pope Benedict XVI's Theology (Steubenville: Emmaus Academic, 2018), p. 88.

[697] Cf. aquí T. Steinbuchel, »Die personalistische Grundhaltung des christlichen ethos«, Theologie und Glaube 31 (1939), pp. 392-407.

[698] Cf. E. de Gaál, The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift (Palgrave McMillan: New York, 2010), p. 27.

[699] Ibidem.

[700] Cf. T. Rowland, Benedict XVI: A Guide for the Perplexed (London-New York: T&T Clark, 2010), p. 95.

[701] Ib., p. 96; ahí refiere a M. Buber, Between Man and Man (London: Fontana, 1971), p. 203.

[702] Cf. ib., pp. 13-14, 155.

[703] Cf. ib., p. 15.

[704] Cf. M. Friedman, Martin Buber, pp. xiii-xvi y 131-137.

[705] Ib., p. xiv.

[706] M. Rutsche, Die Relationalität Gottes bei Martin Buber und Joseph Ratzinger (Norderstedt: Grin, 2007), p. 9.

[707] Ibidem. Para un análisis detallado de la idea de religión en Buber, cf. I. Kajon, «Religio Today: The Concept of Religion in Martin Buber's Thought», en P. Mendes-Flohr (ed.), Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept: Martin Buber's Philosophy of Dialogue and Its Contemporary Reception (Boston: De Gruyter, 2015), pp. 101-111.

[708] Ratzinger trata esta cuestión en Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo (Salamanca: Sígueme, 2005), pp. 44-49.

[709] Benedicto XVI, Carta encíclica Deus caritas est, 25 de diciembre de 2005, §1.

[710] J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, p. 45.

[711] Cf. A. Nichols, The Thought of Pope Benedict XVI. New Edition: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger (London-New York: Burns & Oats, 2007), pp. 208s.

[712] Cf. ibidem.

[713] Cf. J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, p. 42. Refiere aquí a J. Sudbrack, Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten: Donysius der Areopagite und die Poesie der Gottesfahrung (Ensiedeln: Johannes, 2001). Cf. también M. Friedman, Martin Buber, pp. 29-30.

[714] Se trata de M. Buber, Confesiones extáticas (Madrid: Hermida Editores, 2019).

[715] Cf. H. Bürkle, Der Mensch and der Suche nach Gott — Die Frage der Religionem (Paderborn: Bonifatius, 1996).

[716] J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, p. 42.

[717] Id., La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999), p. 37.

[718] Ib., pp. 37-38.

[719] A. T. J. Kaethler, «The (Un)Bounded Peculiarity of Death: The Relational Implication of Temporality in the Theology of Alexander Schmemann and Joseph Ratzinger», Modern Theology 32 (2016), pp. 84-99, en p. 92.

[720] Ib., p. 93.

[721] Ibidem; cf. también su artículo «'I Become a Thousand Men and yet Remain Myself': Self-Love in Joseph Ratzinger and Georges Bernanos», Logos 19 (2016), pp. 150-167, en pp. 153-155.

[722] Cf. M. Rutsche, Die Relationalität Gottes bei Martin Buber und Joseph Ratzinger, pp. 4-5.

[723] M. Buber, Yo y tú. Y otros ensayos (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013), p. 82.

[724] Ratzinger no se refiere aquí a Buber de manera explícita, pero no es difícil encontrar fuertes ecos de su pensamiento en este lugar.

[725] J. Ratzinger, «Sobre el concepto de persona en la teología», en Palabra en la Iglesia (Salamanca: Sígueme, 1976), pp. 165-180, en p. 170.

[726] Ibidem.

[727] Ibidem. En el alemán original, Ratzinger emplea el término »relativität«, que se tradujo al inglés como «relatividad» y al español como «relatividad». La «relatividad» del original no se emplearía hoy normalmente para describir lo que Ratzinger tiene en mente; el término relationalität sería probablemente mejor para consignar su significado. Para un comentario sobre este punto, cf. M. Rutsche, Die Relationalität Gottes bei Martin Buber und Joseph Ratzinger, p. 9, n. 52.

[728] J. Ratzinger, «Sobre el concepto de persona en la teología», p. 178.

[729] Ib., p. 179.

[730] Cf. J. Ratzinger, Mi vida, p. 56.

[731] T. Rowland, Benedict XVI, p. 14, donde cita a M. Buber, Between Man and Man, p. 101.

[732] J. Ratzinger, Mi vida, p. 56.

[733] Cf. J. L. Cong Quy, «Joseph Ratzinger's Contribution to the Preparatory Debate of the Dogmatic Constitution Dei Verbum», Gregorianum 94 (2013), pp. 35-54.

[734] Cf. J. Ratzinger, «Dogmatic Constitution on Divine Revelation: Origin and Background», en H. Vorgrimler (ed.), Commentary on the Documents of Vatican II 3 (London-New York: Burns & Oats, Herder and Herder, 1969), p. 170.

[735] Id., «Dogmatic Constitution on Divine Revelation», p. 171.

[736] M. Friedman, Martin Buber, p. 86.

[737] Sobre la idea de Buber de la revelación cf. ib., pp. 86s., 289-332.

[738] Cf. M. Friedman, Martin Buber, pp. 49-54.

[739] Cf. J. Ratzinger, «La interpretación bíblica en crisis. Problemas del fundamento y la orientación de la exégesis hoy», en C. Granados y L. Sánchez (eds.), Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica (Madrid: Palabra, 2003), pp. 19-54.

[740] Ib., pp. 50-54, incluyendo las notas a pie.

[741] Cf. id., La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo mileno (Madrid: Palabra, 2009), p. 70.

[742] Cf. id., «La contemplación de la belleza», Humanitas 29 (2003), pp. 9-14.

[743] Cf. id., Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico (Salamanca: Sígueme, 2005), pp. 44s.

[744] Cf. id., Palabra en la Iglesia, pp. 191s; se refiere ahí a M. Buber, Werke 3 (München, Heidelberg: Kösel, 1963), pp. 345s.

[745] Cf. id., La Eucaristía centro de la vida. Dios está cerca de nosotros (Valencia: Edicep, 2003), pp. 79s.

[746] Cf. id., Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época (Barcelona: Galaxia Gutenberg — Círculo de Lectores, 2005), p. 103.

[747] Cf. ib., p. 159.

[748] Francisco, Carta encíclica Lumen fidei, 29 de junio de 2013, §13, donde refiere a M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim (Zürich: Manesse, 1949), p. 793.

[749] Cf. Francisco, Lumen fidei, §7.

[750] Cf. E. Eslava, La filosofía de Ratzinger. Ciencia, poder, libertad, religión (Chía: Universidad de La Sabana, 2014), pp. 21-47; T. Rourke, The Social and Political Thought of Benedict XVI (Plymouth: Lexington Books,

2010); G. Groppo, Chiesa e politica nel pensiero di Joseph Ratzinger / Benedetto XVI (Siena: Cantagalli, 2018); J. Schall, «The Political Philosophy of Joseph Ratzinger», The Imaginative Conservative, 9 de enero de 2023.

[751] Cf. M. del Pozzo, «L'intelligenza del diritto di Benedetto XVI», Ius Ecclesiae 24 (2012), pp. 169-181; Magistero di Benedetto XVI ai giuristi (Città del Vaticano: LEV, 2013); M. Cartabia and A. Simoncini (eds.), Pope Benedict XVI's Legal Thought. A dialogue on foundation of law (New York: Cambridge University Press, 2015).

[752] J. Ratzinger, «Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección», en JROC 6/1, p. 530.

[753] Ib., p. 531.

[754] Ib., pp. 530s.

[755] Id., Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 105.

[756] Ibidem.

[757] Ibidem.

[758] Ibidem.

[759] Id. y M. Pera, Sin raíces. Europa, Relativismo, Cristianismo, Islam (Barcelona: Península, 2006), p. 123.

[760] Cf. J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, pp. 46 y 108-121.

[761] Cf. J. L. Martínez, «Religión en la democracia liberal: debate entre Rawls, Habermas y Ratzinger», Estudios Eclesiásticos, 86/337 (2011), p. 291.

[762] J. Ratzinger, Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones (Madrid: Rialp, 1993), pp. 134-135.

[763] Para una recepción crítica de la homilía papal, cf. B. H. Smith, «Relativism, Today and Yesterday», Common Knowledge 13 (2007), pp. 227-249.

[764] J. Ratzinger, Homilía en la Misa «Pro eligendo pontifice», 18 de abril de 2005.

[765] Id., Una mirada a Europa, p. 49.

[766] Ibidem.

[767] Ib., p. 56.

[768] Ib., p. 57.

[769] Cf. ib., p. 58.

[770] Ib., p. 60.

[771] Ib., p. 61.

[772] Ib., p. 67.

[773] Ib., p. 75.

[774] Cf. V. Twomey, Pope Benedict XVI. The Conscience of our Age. A Theological Portrait (San Francisco: Ignatius, 2007), p. 114.

[775] Cf. J. Ratzinger, Una mirada a Europa, p. 76.

[776] Ib., p. 78.

[777] Ib., p. 79.

[778] Cf. G. Coccolini, Alla ricerca di un ethos politico. La relazione tra teologia e politica in Joseph Ratzinger (Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2011), pp. 169-175.

[779] Sobre la historia del concepto de libertad desde la Ilustración y la postura que debe adoptar el cristiano en una sociedad pluralista, cf. J. Ratzinger, Iglesia, Ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología (Madrid: BAC, 2005), pp. 199-222.

[780] Cf. J. Ratzinger, Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista (Madrid: Rialp, 1995), p. 82.

[781] Cf. ib., p. 83.

[782] Ib., p. 84.

[783] Ibidem.

[784] Cf. V. Possenti, Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società (Torino: Marietti, 1991).

[785] Cf. H. Kelsen, The Essence and Value of Democracy (Lanham, Rowan & Littlefield Publishers, 2013), pp. 101-106.

[786] Ib., p. 103.

[787] Ibidem.

[788] Ibidem.

[789] Ibidem.

[790] Ib., p. 104.

[791] Ib., p. 105.

[792] Ibidem.

[793] J. Ratzinger, Verdad, valores, poder, pp. 87s.

[794] Cf. ib., 92s.

[795] Ib., p. 92.

[796] Ib., p. 93. Jeffrey W. Robbins define el enfoque de Rorty como un «pensamiento no fundacionalista sobre la democracia»; id., «Foreword. Richard Rorty. A philosophical guide for talking about religion», en R. Rorty, An Ethics for Today: Finding Common Ground between Philosophy and Religion (New York: Columbia University Press, 2011), p. xii.. Cf. también J. Stout, «Rorty on Religion and Politics», en R. E. Auxier y L E. Hahn (eds.), The Philosophy of Richard Rorty (Chicago: Open Court, 2010), pp. 523-545.

[797] J. Ratzinger, Verdad, valores, poder, p. 95.

[798] Cf. D. Madureira, Maritain e Bento XVI. Sobre a modernidade e o relativismo (Lisboa: Cáritas, 2014).

[799] Cf. J. Ratzinger, Verdad, valores, poder, p. 85s.

[800] Ib., p. 102.

[801] J. Ratzinger, Verdad, valores, poder, p. 32.

[802] Ib., p. 32s.

[803] Ib., p. 33.

[804] Ibidem.

[805] Ibidem.

[806] Ib., pp. 33s.

[807] Ib., p. 35.

[808] Ib., p. 36.

[809] Ib., p. 38. Ratzinger vuelve a referirse a Tocqueville, reforzando el trasfondo cristiano en el que se formó la democracia estadounidense, en J.

Ratzinger y M. Pera, Sin raíces. Europa, Relativismo, Cristianismo, Islam (Barcelona: Península, 2006), pp. 106s.

[810] J. Ratzinger, Verdad, valores, poder, p. 39.

[811] Cf. J. Ratzinger, Europa. Raíces, identidad, misión (Ciudad Nueva, Madrid 2005), p. 40.

[812] Ib., p. 41.

[813] Ibidem. En este diálogo vuelven a surgir las mismas ideas: J. Ratzinger y V. Possenti, «La fe en el contexto de la filosofía actual. Un diálogo con el filósofo Vittorio Possenti», Communio 24 (2002), pp. 377s.

[814] Ib., p. 379.

[815] Ib., p. 380.

[816] Benedicto XVI, Discurso en el Bundestag, 27 de septiembre de 2011.

[817] Ibidem.

[818] Ibidem.

[819] N. Irti habla de un «criterio meta-positivo» en «Il diritto e il linguaggio della natura», Vita e pensiero 1 (2012), p. 62. Irti subraya que Benedicto XVI sostiene que corresponde en primer lugar al individuo buscar los criterios de su propia orientación («criterio di giuridicità», p. 62).

[820] M. Cartabia y A. Simonicini, «A Journey with Benedict XVI through the Spirit of Constitutionalism», en id. (eds.), Pope Benedict XVI’s Legal Thought, pp. 9-10. Los autores sitúan la posición de Benedicto XVI en el marco del constitucionalismo europeo contemporáneo, distinto al del siglo XVIII, de ámbito francés, que predominó hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, centrado en la soberanía del Parlamento y en la ley como expresión de la voluntad general del pueblo. Los derechos del pueblo se codificaban en cartas constitucionales.

[821] Benedicto XVI, Discurso en el Bundestag.

[822] Cf. V. L. Strand y S. Z. Conedera, «Ratzinger's Republic: Pope Benedict XVI on Natural Law and Church and State», Nova et Vetera 18 (2020), pp. 669-694.

[823] Benedicto XVI, Discurso en el Bundestag.

[824] Ibidem.

[825] Ibidem; cf. V. Possenti, «Umanesimo e antiumanesimo nelle società democratiche contemporanee. L'anima umanistica della democrazia», en Flavia Monceri y Marco Stefano Birtolo (eds.), Autunno della democrazia? Quaderno di Politica.eu (Università degli Studi di Molise, 2017), p. 20.

[826] Cf. H. Dreier, «Benedikt XVI. und Hans Kelsen», Juristen Zeitung 63 (2011), pp. 1151-1154.

[827] Cf. W. Waldstein, Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft (Augsburg: Paulinus, 2010).

[828] Cf. H. Dreier, «Benedikt XVI. und Hans Kelsen», p. 1153.

[829] Ambos recopilados en Essays in Legal and Moral Philosophy (Dordrecht, Boston: D. Reidel Publishing Co., 1973), pp. 261-275 y 238-253, respectivamente.

[830] Cf. H. Dreier, «Benedikt XVI. und Hans Kelsen», p. 1152.

[831] N. El Beheiri, »‚Natur und Vernunft als die Wahren Rechtsquellen' aus der Perspektive von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. und Wolfgang Waldstein«, en N. El Beheiri y J. Edögy (eds.), »Ins Herz Geschrieben«. Die Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaates. Aufsätze und Diskussionsbeiträge aus Anlass der Internationalen Tagung am 10 (Budapest: Pázmány, 2014), p. 34.

[832] N. Irti, «Il diritto e il linguaggio della natura», p. 62.

[833] Una reseña de la edición inglesa del libro con el ensayo de Rorty como texto principal se encuentra en B. Mesle, «An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion (Review)», American Journal of Theology & Philosophy 32 (2011), pp. 285-289. Sobre la relevancia de Rorty para el pensamiento religioso cf. Todd Shy, «Readind Rorty as Theology», Harvard Divinity Bulletin (primavera 2006).

[834] Cf. R. Rorty, Una ética para laicos (Madrid: Katz, 2009), p. 13.

[835] Ib., p. 19.

[836] Ib., p. 14. Para Rorty todo vocabulario es «inherentemente perspectivista»; cf. P. Jonkers, «'A Purifying Force for Reason'. Pope Benedict on the Role of Christianity in Advanced Modernity», en S. Hellemans y J. Wissink (eds.), Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity. Transformations, Visions, Tensions (Zürich-Münster: LIT, 2012), p. 85. Para una lectura desde la filosofía del lenguaje entre Ratzinger y Rorty, cf. H. H. Klöger, «Beyond Dogma and Doxa: Truth and Dialogue in Rorty, Apel, and Ratzinger», Dialogue and Universalism 15 (2005), pp.101-119.

[837] R. Rorty, Una ética para laicos, p. 16.

[838] Ibidem.

[839] Ib., p. 18.

[840] Ib., p. 19.

[841] Ibidem.

[842] Ib., pp. 24s.

[843] Ib., p. 26.

[844] Ib., p. 28.

[845] Ib., pp. 28-29.

[846] Id., «Religion in the Public Square», The Journal of Religious Ethics 31 (2003), p. 142.

[847] D. Postel, «Last Words from Richard Rorty», The Progressive Magazine, 11 de junio de 2007.

[848] Cf. A. Piccinin recuerda el rechazo de muchos pensadores cristianos al liberalismo político de Rawls que, con su noción de «razón pública», tiende a excluir la «razón religiosa» (cf. «Rawls and Catholicism: Towards Reconciliation?», Cultural and Religious Studies 7 (2019), p. 50).

[849] Cf. P. Jonkers, «A Purifying Force for Reason», p. 83.

[850] J. Ratzinger, Una mirada a Europa, p. 12.

[851] Para profundizar en la visión que Rawls tiene de la religión y en su propia formación religiosa, cf. id., A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With «On my religion», ed. T. Nagel (Cambridge: Harvard University, 2009), particularmente On my religion (pp. 259-270), ensayo en el que describe el contexto protestante (concretamente episcopaliano) de su origen y los acontecimientos que fueron decisivos para configurar su visión de la religión, especialmente la Segunda Guerra Mundial.

[852] Para el desarrollo del punto de vista de Rawls sobre la religión cf. D. A. Dombrowski, Rawls and Religion. The Case for Political Liberalism (New York: State University of New York Press, 2001). Hacia una primera aproximación entre Ratzinger y Rawls, cf. A. Piccinin, «Rawls and Catholicism», pp. 50-56.

[853] Cf. J. L. Martínez, «Religión en la democracia liberal», p. 298.

[854] Ib., p. 324.

[855] E. Guerriero, Servitore di Dio e dell’umanità. La biografia di Benedetto XVI (Milano: Mondadori, 2016), p. 390.

[856] Benedicto XVI, Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma «La Sapienza», 17 de enero de 2008. De hecho,

Rawls revisaría su concepto de razón pública, mostrándose más abierto a la contribución de la religión en el debate público. A modo de contraste, cf. J. Rawls, «The Idea of Public Reason», en id. (ed.), Political liberalism (New York: Columbia University Press, 2005), pp. 212-254 y «The Idea of Public Reason Revisited», The University of Chicago Law Review 64 (1997), pp. 765s.

[857] Benedicto XVI, Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma «La Sapienza».

[858] G. Bosetti, «When Habermas and Ratzinger Shared the Idea of a Post-Secular Age», Reset Dialogues, 4 de enero de 2023.

[859] Ibidem.

[860] Ibidem.

[861] Benedicto XVI, Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma «La Sapienza».

[862] P. Jonkers, «A Purifying Force for Reason», p. 97.

[863] Cf. id., «A Reasonable Faith. Pope Benedict's Response to Rawls», p. 226.

[864] Benedicto XVI, Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma «La Sapienza».

[865] Cf. id., «A Purifying Force for Reason», p. 99.

[866] Benedicto XVI, Mensaje a los participantes en la iniciativa «Diez plazas para Diez Mandamientos», 8 de septiembre de 2012.

[867] Id., Discurso en el encuentro con representantes de la sociedad británica, 17 de septiembre de 2010.

[868] Ibidem.

[869] Ibidem.

[870] Benedicto XVI, Discurso en el encuentro con representantes de la sociedad británica.

[871] Id., Carta encíclica Caritas in veritate, 25 de diciembre de 2009.

[872] Id., Discurso en la Asamblea General de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008.

[873] Id., Discurso en el encuentro con las Autoridades Civiles y el Cuerpo Diplomático, 26 de septiembre de 2009.

[874] Id., Che cos'è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale (Milano: Mondadori, 2023), p. 19.

[875] Cf. Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald (Bilbao: Mensajero, 2016), p. 15.

[876] J. L. Lorda, «Benedicto XVI ha hecho un gran discernimiento del concilio», en P. Blanco-Sarto, Benedicto XVI. La biografía (Madrid: San Pablo, 2019), pp. 929s.

[877] Cf. G. Valente, El profesor Ratzinger 1946-1977: los años dedicados al estudio y a la docencia en el recuerdo de sus compañeros y alumnos (Madrid: San Pablo, 2011), p. 145; J. L. Allen, Cardinal Ratzinger (New York: Continuum, 2000), pp. 103, 145.

[878] Cf. J. Catalán Deus, De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI: Los enigmas del nuevo papa (Madrid: Espejo de tinta, 2005), p. 338.

[879] Cf. O. González de Cardedal, «Retrato de un papa intelectual», El País. Babelia (2005) y «Ratzinger en España», El País. Opinión (2005) en P. Blanco-Sarto, Joseph Ratzinger. Una biografía (Pamplona: Eunsa, 2004), p. 104.

[880] Cf. J. Waters, «El Solzhenitsyn del siglo XXI», prólogo a G. Meotti, ¿El último Papa de Occidente? (Madrid: Encuentro, 2021), pp. 11s.

[881] Una búsqueda personal que culminó con la publicación de la trilogía sobre Jesús de Nazaret. Puede consultarse en J. Ratzinger, Jesús de Nazaret. Escritos de cristología, JROC 6/1, 6/2.

[882] Cf. id, Mi cristiandad. Discursos fundamentales (Barcelona: Planeta, 2012), p. 228.

[883] J. Ratzinger, Che cos'è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale (Milano: Mondadori, 2023) p. 34.

[884] Véanse algunos de los discursos en los que está muy presente la idea de ampliar los horizontes de la razón: Benedicto XVI, Discurso durante la inauguración del 85º Curso Académico en la Universidad Católica del Sagrado Corazón, 25 de noviembre de 2005; Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones, 12 de septiembre de 2006; Discurso a los participantes en el Encuentro Europeo de Profesores Universitarios, 23 de junio de 2007; Discurso a los participantes en el VI Simposio de Profesores Europeos Universitarios, 7 de junio de 2008; Discurso en el Bundestag, 22 de septiembre de 2011.

[885] Cf. J. Ratzinger, Naturaleza y Misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea (Pamplona: Eunsa, 2009), pp. 17-19.

[886] R. Guardini, El ocaso de la Edad Moderna (Madrid: Cristiandad, 1981), p. 67.

[887] Ratzinger percibe el shock que Guardini experimentó con la llegada de una nueva ideología de la mano de la técnica. Un poder ideológico del que habla el papa Ratzinger tanto en sus obras como en sus textos magisteriales; cf. JROC 6/2, pp. 692-695.

[888] Cf. id., Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista (Madrid: Rialp, 2012), pp. 84-89.

[889] Cf. id., La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio (Madrid: Palabra, 2006), p. 73.

[890] Sobre la vida y obra de Romano Guardini puede consultarse la obra de A. López Quintás, Romano Guardini, maestro de vida (Madrid: Palabra, 1998).

[891] Cf. R. Guardini, La cuestión judía (Buenos Aires: Sur, 1963), pp. 13,16.

[892] J. Ratzinger, «El espíritu de la liturgia. Una introducción», en JROC 11, p. 181.

[893] Cf. R. Guardini, El universo religioso de Dostoyevski (Buenos Aires: Emecé, 1958).

[894] Cf. J. Ratzinger, Mi vida. Autobiografía (Madrid: Encuentro, 2005), pp. 97ss.

[895] Cf. R. Guardini, Apuntes para una autobiografía, pp. 35-37. Véase J. Ratzinger, La teología de la historia en san Buenaventura, en JROC 2 (Madrid: BAC, 2013).

[896] Como indica Alfonso López Quintás en su estudio del tratado de ética guardiniana, la salud física y psíquica de Guardini era sumamente delicada. Cf. R. Guardini, Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich (Madrid: BAC, 1999), p. xxi.

[897] Para Guardini quizás hubiese sido mejor que se hubiera llamado «Filosofía de la religión» sin más. Cf. Romano Guardini, Apuntes para una autobiografía, p. 51.

[898] JROC 6/2, p. 712.

[899] Benedicto XVI, Últimas conversaciones con Peter Seewald, p. 262.

[900] G. B. Brunori, Benedicto XVI. Fe y profecía del primer papa emérito de la historia (Madrid: Paulinas, 2018), p. 146; J. Ratzinger, Mi vida, pp. 155s.

[901] Cf. R. Guardini, Apuntes para una autobiografía, pp. 55-66.

[902] Durante el verano de 1905, mientras debatía con un compañero pro kantiano acerca de la existencia de Dios, Guardini experimentó una fuerte crisis de fe. Cf. id., Apuntes para una autobiografía, pp. 94-105.

[903] Cf. J. Ratzinger, La sal de la tierra, p. 58.

[904] Confesiones I, 1, 1.

[905] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación Dei verbum, 18 de noviembre de 1965, §§2, 3 y 4. La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo también nos enseña que «el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado […]»; Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual Gaudium et spes, 7 de diciembre de 1965, §22.

[906] Cf. J. Ratzinger, «Un Dios muchas religiones. Sobre: Jacques-Albert Cuttat, Begegnung der Religionen, 1956», en JROC 8/2, p. 1238.

[907] Cf. id., El espíritu de la liturgia: una introducción (Madrid: Cristiandad, 2001) pp. 27-48.

[908] Cf. JROC 11, pp. 89, 127, 265.

[909] JROC 4, p. xviii.

[910] R. Guardini, Apuntes para una autobiografía, pp. 171s.

[911] La iniciativa tomada por la Academia Católica de Baviera permitió editar incluso algunas de las obras póstumas del autor: Cartas a un amigo teólogo. Pensamientos en la frontera de la vida (edición alemana de 1976); La existencia del cristiano (Madrid: BAC, 1977) y El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente concreto (Madrid: BAC, 1996).

[912] Cf. J. Ratzinger, Últimas conversaciones, p. 108.

[913] M. Buber, ¿Qué es el hombre? (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), pp. 146s.

[914] JROC 6/2, pp. 1054-1056.

[915] Cf. R. Guardini, La esencia del cristianismo (Madrid: Ediciones Nueva Época, 1945), pp. 10-13.

[916] Benedicto XVI, Carta encíclica Deus caritas est, 25 de diciembre de 2005, §1.

[917] R. Guardini, Religión y Revelación (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964), pp. 258s.

[918] Cf. J. Ratzinger, «La situación de la Iglesia hoy. Esperanzas y peligros», en JROC 7/1, p. 547.

[919] R. Guardini, El Señor (Madrid: Cristiandad, 2008), p. 36.

[920] Id., Experiencia religiosa y fe, p. 145.

[921] J. Ratzinger, Mi cristiandad. Discursos fundamentales, p. 251.

[922] Cf. JROC 11, p. 181.

[923] Cf. JROC 4, pp. 54s.

[924] Id., Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini, 30 de septiembre de 2010, §36.

[925] Puede consultarse su tesis doctoral sobre la eclesiología de san Agustín en JROC 1, pp. 5-357.

[926] M. Pera y J. Ratzinger, Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo, Islam (Barcelona: Península, 2015), p. 10.

[927] Cf. R Guardini, El fin de la modernidad. Quien sabe de Dios conoce al hombre (Madrid: PPC, 1995), p. 17.

[928] Cf. L. J. Prieto, «La crítica del cientificismo en el Discurso de Ratisbona de Benedicto XVI», Revista Agustiniana 157 (2011), pp. 203-212.

[929] Benedicto XVI, Carta encíclica Caritas in veritate, 29 de junio de 2009, §§68, 69,70,71.

[930] Con palabras del propio Guardini: «Las clases de ética siguen estando tan frecuentadas como siempre. Estamos en la sexta, y siempre hay más de 650 oyentes, a juzgar por las sillas que hay y la gente que está de pie»; en Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich (Madrid: BAC,1999), p. xxxv.

[931] J. Ratzinger, «La fe, entre la razón y el asentimiento», Archivo Teologico Torinese 5 (1999), pp. 7-19, en Fe y ciencia. Un diálogo necesario (Santander: Sal Terrae, 2011), p. 145.

[932] Id., Mi cristiandad. Discursos fundamentales, pp. 264-266.

[933] Cf. P. Seewald, Benedicto XVI. Una vida (Bilbao: Mensajero, 2020), p. 202.

[934] P. Blanco-Sarto, Benedicto XVI. La biografía, p. 971.

[935] D. J. Richter, «Ludwig Wittgenstein», Internet Encyclopedia of Philosophy.

[936] F. Kerr, Theology after Wittgenstein (London: SPCK Publications, 1997).

[937] D. Goodill, Nature as Guide: Wittgenstein and the Renewal of Moral Theology (Washington D.C: Catholic University of America Press, 2022).

[938] Cf. E. D'Arcy, «Towards the First Golden Age?», The Australasian Catholic Record 74 (1997), pp. 294-306.

[939] B. D. Marshall, «In Search of an Analytic Aquinas», en Grammar and Grace: Reformulations of Aquinas and Wittgenstein, ed. Jeffrey Stout y Robert MacSwain (London: SCM, 2004), pp. 55-74, en p. 56.

[940] J. Ratzinger, Fe y futuro (Salamanca: Sígueme, 1972), p. 21.

[941] Id., Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión (Madrid: Cristiandad, 2004), p. 27.

[942] Cf. J. Hengstmengel, «Philosophy to the Glory of God: Wittgenstein on God, Religion and Theology».

[943] J. Ratzinger, Fe y futuro, pp. 53s.

[944] Ib., p. 54.

[945] Ibidem.

[946] Ib., p. 55.

[947] Ibidem. Sobre el rechazo de Ficker al manuscrito cf. A. Janik, «Wittgenstein, Ficker, and Der Brenner», en C. G. Luckhardt (ed.), Wittgenstein: Sources and Perspectives (Hassocks-Sussex: Harvester, 1979), pp. 161-189. Para una traducción de las cartas de Wittgenstein a Ludwig von Ficker cf. A. Janik (ed.), «Letters to Ludwig von Ficker», en C. G. Luckhardt (ed.), Wittgenstein: Sources and Perspectives, pp. 82-99.

[948] J. Ratzinger, Fe y futuro, p. 55, n. 5.

[949] L. von Ficker, Denkzettel und Danksagungen. Aufsätze (München: Kösel, 1967), p. 209.

[950] Ib., p. 209.

[951] Ib., p. 215.

[952] G. Pitcher, The Philosophy of Wittgenstein (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964).

[953] U. Steinvorth, »Georg Pichter, Die Philosophie Wittgensteins«, Hochland 61 (1969), p. 571.

[954] Ib., p. 570.

[955] Ibidem.

[956] Ib., p. 572.

[957] L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza (Madrid: Gredos, 2009), p. 5.

[958] J. Möller, Glauben und Denken im Widerspruch? Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart (Freiburg: Erich Wewel, 1969), p. 40.

[959] Ib., p. 41.

[960] Ib., p. 42.

[961] J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 186.

[962] Ib., p. 187.

[963] Ibidem.

[964] Ibidem.

[965] Ibidem.

[966] Ib., p. 188, n. 11.

[967] Francisco, Carta encíclica Lumen fidei, 29 de junio de 2013, §27.

[968] Ib., p. 160.

[969] R. Spaemann, «Nature», en A Robert Spaemann Reader: Philosophical Essays on Nature, God and the Human Person (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 30.

[970] J. Pieper, Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy (McGraw-Hill: New York, 1960), 126.

[971] J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, p. 217.

[972] Juan Pablo II, Carta encíclica Fides et ratio, 14 de septiembre 1998, §33.

[973] M. Heidegger, Ser y tiempo (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), p. 11.

[974] Id., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en Tiempo y ser (Madrid: Tecnos, 2000), p. 89.

[975] Id., Escritos sobre la universidad alemana (Madrid: Tecnos, 1989), pp. 71s.

[976] J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental (Barcelona: Herder, 1985), p. 188. Tracey Rowland es uno de los pocos académicos católicos en la anglosfera que ha estudiado el interés de Ratzinger por la relación entre historia y ontología. Cf. T. Rowland, Benedict XVI: A Guide for the Perplexed (London: T&T Clark, 2010), pp. 93-113. Una excepción, al menos en los escritos tempranos de Ratzinger, está en J. L. Cong Quy, «Athens and Jerusalem: Christian Philosophy According to Ratzinger», The Heythrop Journal 56 (2015), pp. 948-957.

[977] J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, p. 190.

[978] Ib., p. 18.

[979] Ib., p. 181.

[980] Cf. ib., pp. 15-180. Para esta cuestión, cf. C. Sweeney, «Sacraments-Sacramentality», en R. A. Assunção, P. Blanco Sarto, T. Rowland y C. Schaller (eds.), Joseph Ratzinger Dictionary (San Francisco: Ignatius, en prensa).

[981] Cf. Benedicto XVI, Deus caritas est, §1.

[982] J. Ratzinger, La fiesta de la fe. Ensayos de teología litúrgica (Bilbao: Desclée de Brower, 1999), p. 33.

[983] Id., La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald (Madrid: Palabra, 1997), p. 66.

[984] Cf. J. L. Cong Quy, «Athens and Jerusalem», p. 950.

[985] J. Ratzinger, Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 48.

[986] Ib., p. 49.

[987] Ibidem.

[988] Ib., p. 77.

[989] J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, p. 68. Cf. Sobre la situación actual de la fe y la teología. Encuentro con las comisiones doctrinales de América Latina, 7 de mayo de 1996.

[990] «En cuanto yecto, es el 'ser ahí' yecto en la existencia. Existe como un ente que ha de ser como es y puede ser»; M. Heidegger, Ser y tiempo, p. 300.

[991] J Ratzinger, Dios y el mundo. Una conversación con Peter Seewald (Barcelona: Círculo de lectores, 2002), p. 20.

[992] Id., «Fe y teología», en Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión (Madrid: Cristiandad, 2004), p. 20.

[993] Id., «El hombre de hoy ante la pregunta por Dios», en Palabra en la Iglesia (Salamanca: Sígueme, 1976), p. 79.

[994] Cf. Francisco, Carta Encíclica Lumen fidei, 29 de junio de 2013, §§40-45 para una cristalización muy posterior de estas ideas de Ratzinger.

[995] J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, p. 25.

[996] Cf. ibidem.

[997] Cf. J. Ratzinger, La Iglesia. Una comunidad siempre en camino (Madrid: San Pablo, 2005), pp. 17ss.

[998] El énfasis que pone Ratzinger en la fe encarnada y la naturaleza personal lo llevan a rechazar las «pequeñas fórmulas» de fe de Karl Rahner, quien pensaba que podían tornar nuevamente relevante la fe cristiana. Cf. id. Teoría de los principios teológicos, pp. 126, 143s.

[999] Cf. id., «¿Cristocentrismo en la predicación?», en Palabra en la Iglesia, p. 51. Se anima al lector a seguir cuidadosamente el argumento de Ratzinger en Teoría de los principios teológicos, especialmente a lo largo de los caps. 1 y 2. Ahí defiende que las condiciones estructurales fundamentales de su pensamiento como un todo se pueden encontrar ahí.

[1000] Id., «Fe y teología», p. 20.

[1001] M. Heidegger, ¿Qué significa pensar? (Madrid: Trotta, 2005), p. 152.

[1002] Id., «Fenomenología y teología», en Hitos (Madrid: Alianza, 2001), p. 52.

[1003] J. Ratzinger, «Fe y teología», p. 22.

[1004] Ibidem.

[1005] Ibidem.

[1006] Ib., p. 23.

[1007] Ib., p. 26. Para el tema de la fe como camino cf. J. Ratzinger, «¿La verdad del cristianismo?», en Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo (Salamanca: Sígueme, 2005), pp. 123ss.

[1008] Ib., p. 28.

[1009] Cf. J. Ratzinger, «Revelación e historia de la salvación según la doctrina de san buenaventura», en JROC 2; Mi vida. Recuerdos (1927-1977) (Madrid: Encuentro, 2005), pp. 102-107.

[1010] Id., «Fe y teología», p. 27.

[1011] Id., Naturaleza y misión de la teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea (Pamplona: Eunsa, 2009), p. 27.

[1012] M. Heidegger, «The Way Back into the Ground of Metaphysics», en W. Kaufman (ed.), Existentialism from Dostoevsky to Sartre (New York: Meridian, 1975), p. 276.

[1013] J. Ratzinger, Naturaleza y misión de la teología, p. 30.

[1014] Id., Verdad, valores y poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista (Madrid: Rialp, 1995), p. 104. Cf. Fe, verdad y tolerancia, p. 120.

[1015] Id., Naturaleza y misión de la teología, p. 30.

[1016] Id., «Las nuevas problemáticas surgidas durante el decenio de 1990», p. 121.

[1017] Ib., p. 120.

[1018] J. Ratzinger, Naturaleza y misión de la teología, p. 29.

[1019] Cf. id., Teoría de los principios teológicos, p. 206.

[1020] Ib., p. 211.

[1021] Ibidem.

[1022] Cf. J. Ratzinger, «La interpretación bíblica en crisis. Problemas del fundamento y la orientación de la exégesis hoy», en C. Granados y L. Sánchez (eds.), Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica (Madrid: Palabra, 2003), pp. 19-54.

[1023] Id., Teoría de los principios teológicos, p. 212.

[1024] Ib. pp. 220-221. Cf. Introducción al cristianismo, pp. 139-146, para la misma cuestión.

[1025] Id., Teoría de los principios teológicos, p. 217.

[1026] Ib., p. 220.

[1027] Ib., p. 227, n. 38.

[1028] Ibidem.

[1029] Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura, Viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona (9-14 de septiembre de 2006), Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.

[1030] J. Ratzinger, «Variaciones sobre el tema. Fe, religión y cultura», en Fe, verdad y tolerancia, p. 83.

[1031] Ibidem.

[1032] Ib., pp. 84s.

[1033] Id., Naturaleza y misión de la teología, p. 32.

[1034] Ib., p. 39.

[1035] Ib., p. 32.

[1036] Ib., p. 39.

[1037] Ib., p. 40.

[1038] Id., Introducción al cristianismo, p. 192.

[1039] Ib. p. 235.

[1040] Id., «¿Cristocentrismo en la predicación?», p. 39. Cf. «Qué significa Jesucristo para mí», en Palabra en la Iglesia, p. 112.

[1041] Id., «Puntos de referencia cristológicos», en JROC 6/2, p. 682.

[1042] Ib., p. 685.

[1043] Cf. id., Escatología. La muerte y la vida eterna (Barcelona: Herder, 1992), p. 188.

[1044] Id., «Sobre la fundamentación teológica de la oración y de la liturgia», en JROC 4, p. 765.

[1045] Cf. P. Seewald, Benedict XVI: A Life. Volume One: Youth in Nazi Germany to the Second Vatican Council 1927 - 1965 (London: Bloomsbury, 2020), pp. 143, 162-3, 280, 286, 290, 310.

[1046] Cf. ib., pp. 307-463.

[1047] Las ideas del papa Benedicto XVI sobre la razón aparecieron en cinco discursos, comenzando con el Discurso de Ratisbona en 2006 y concluyendo con su Discurso en el Bundestag en 2011. Cf. M. F. McKenna, «In Search of Justice and Peace: Benedict XVI's Questions to the Cultures and Religions of the World», Religions 13/10 (2022), p. 910.

[1048] Juan Pablo II, Carta encíclica Fides et ratio, 14 de septiembre de 1998, §74.

[1049] E. Stein, Knowledge and Faith (Washington: ICS, 2000).

[1050] Francisco, Carta encíclica Lumen fidei, 5 de julio de 2013, §7.

[1051] Francisco, Lumen fidei, §36.

[1052] Cf. por ejemplo los artículos incluidos en C. Calhoun, E. Mendieta y J. VanAntwerpen (eds.), Habermas on Religion (Cambridge: Polity, 2013).

[1053] J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 45.

[1054] Cf. id., «La interpretación bíblica en crisis. Problemas del fundamento y la orientación de la exégesis hoy», en C. Granados y L. Sánchez (eds.), Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica (Madrid: Palabra, 2003), pp. 19-54.

[1055] Cf. J. Ratzinger, «Jesús de Nazaret. Desde el bautismo en el Jordán hasta la trasngfiguración», en JROC 6/1, pp. 95-105.

[1056] Cf. ib., pp. xxiii-xxiv.

[1057] Cf. L. Boeve y G. Mannion, The Ratzinger Reader (London: T&T Clark, 2010), pp. 96, 147, 179s, 187.

[1058] Cf. J. Ratzinger, «El primado del papa y la unidad del pueblo de Dios», en Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología (Madrid:

BAC, 1977), pp. 35-52.

[1059] Cf. id., Dios y el mundo. Una conversación con Peter Seewald (Barcelona: Círculo de Lectores, 2005), p. 28; Wort Gottes. Schrift — Tradition — Amt (Freiburg: Herder, 2005).

[1060] Cf. M. F. McKenna, Innovation within Tradition. Joseph Ratzinger and Reading of the Women of Scripture (Minneapolis: Fortress, 2015).

[1061] Trato esta cuestión en un artículo de próxima aparición que discute la cuestión de la hermenéutica de la reforma, lidiando específicamente con el reto de Boeve sobre «¿qué hermenéutica de reforma?».

[1062] Benedicto XVI, Carta apostólica con forma de motu proprio Porta fidei, 11 de octubre de 2011. Un índice con todos los documentos del año de la fe puede verse en: https://www.vatican.va/special/annus_fidei/index_en.htm.

[1063] Lumen fidei señala su continuidad con los pronunciamientos del Magisterio sobre la fe, especialmente con Dei verbum, el Catecismo y la constitución Dei filius del Concilio Vaticano I. Cf. Francisco, Lumen fidei, §7.

[1064] Cf. W. Levada, Nota con indicaciones pastorales para el Año de la fe, 6 de enero de 2012.

[1065] Benedicto XVI, Homilía en la santa Misa para la apertura del Año de la fe, 11 de octubre de 2012. Las catequesis del papa Benedicto XVI en el Año de la fe pueden encontrarse en: https://www.vatican.va/special/annus_fidei/index_catechesi_annus-fidei_sp.htm.

[1066] Cf. Benedicto XVI, Audiencia general, 24 de octubre de 2012.

[1067] Cf. id., Audiencia general, 7 de noviembre de 2012.

[1068] Cf. id., Audiencia general, 30 de enero y 6 de febrero de 2013.

[1069] Cf. Francisco, Lumen fidei, §§37-45.

[1070] Cf. Benedicto XVI, Audiencia general, 31 de octubre de 2012.

[1071] Cf. id., Audiencia general, 21 de noviembre de 2012.

[1072] Cf. id., Audiencia general, 28 de noviembre de 2012.

[1073] Cf. id., Audiencia general, 12 de diciembre de 2012.

[1074] Cf. id., Audiencia general, 23 de enero de 2013.

[1075] Cf. Francisco, Lumen fidei, §§8-11.

[1076] Cf. Benedicto XVI, Audiencia general, 19 de diciembre de 2012 y 2 de enero de 2013; Francisco, Lumen fidei, §§58-60.

[1077] Cf. Francisco, Lumen fidei, §14.

[1078] Cf. ib., §25.

[1079] Cf. ib., §30.

[1080] Benedicto XVI, Porta fidei, §§7, 10.

[1081] Francisco, Lumem fidei, §31.

[1082] Ib., §28.

[1083] Cf. ib., §35.

[1084] Ib., §29.

[1085] Cf. ib., §§29-31, 57.

[1086] Ib., §36.

[1087] Ib., §§35, 50-57.

[1088] Cf. Benedicto XVI, Audiencia general, 27 de febrero de 2008.

[1089] Cf. J. Corkery, Joseph Ratzinger's Theological Ideas (Dublin: Dominican, 2009); T. P. Rausch, Pope Benedict XVI An Introduction to His Theological Vision (New York: Paulist Press, 2009); M. F. McKenna, Innovation within Tradition, pp. 12-29, 50-55.

[1090] Cf. Francisco, Lumen fidei, §33.

[1091] Cf. P. Seewald, Benedict XVI: A Life. Vol. One, pp. 164-166.

[1092] Francisco, Lumen fidei 31.

[1093] Cf. J. Ratzinger, «Sobre el concepto de persona en la teología», en Palabra en la Iglesia (Salamanca: Sígueme, 1976), pp. 165-180.

[1094] Cf. id., «Man Between Reproduction and Creation: Theological Questions on the Origin of Human Life», Communio 16 (1989), pp. 197-211; «Tú eres la llena de gracia. Elementos para una devoción mariana bíblica», Comunión y liberación 6 (1988), pp. 18-28.

[1095] Cf. id., «Sobre el concepto de persona en la teología», p. 178.

[1096] Cf. id., Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 156; «Sobre el concepto de persona en la teología», pp. 168-170.

[1097] Cf. E. Stein, On the Problem of Empathy (Washington: ICS Publications, 1989).

[1098] Cf. id., Life in a Jewish Family 1891-1916 (Washington: ICS Publications D.C, 1986).

[1099] Id., «Sketch of a Forward to Finite and Eternal Being», en Knowledge and Faith (Washington: ICS Publications, 2000), p. 81. El esquema está fechado en 1935.

[1100] M. Lebech, The Philosophy of Edith Stein From Philosophy to Metaphysics (Bern: Peter Lang, 2015), pp. xiii, 179.

1101 Ib., p. 12.

1102 A. MacIntyre, Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913-1922 (New York: Rowman & Littlefield, 2006), p. 185.

1103 E. Stein, «Individual and Community», en Philosophy of Psychology and the Humanities (Washington: ICS Publications), p. 233.

1104 Id., Life in a Jewish Family 1891-1916, pp. 138, 148, 277, 441.

1105 Id., «Husserl and Aquinas: A Comparison», en Knowledge and Faith, pp. 1-38.

1106 Id., «Ways to Know God. The 'Symbolic Theology' of Dionysius the Areopagite and Its Objective Presuppositions», en Knowledge and Faith, pp. 86-89.

1107 Cf. E. Stein, «Husserl and Aquinas: A Comparison», p. 20.

1108 Ib., p. 10.

1109 Cf. ib., p. 16.

1110 Cf. ib., pp. 17-22.

1111 Ib., p. 22.

1112 Ib., pp. 23s.

1113 Ib., p. 30.

1114 Ib., p. 32.

1115 E. Stein, «Ways to Know God», p. 89.

1116 Cf. ib., p. 90.

1117 Cf. ib., p. 117.

[1118] Ib., p. 101.

[1119] Ib., p. 110.

[1120] Cf. Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura, Viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona (9-14 de septiembre de 2006), Ratisbona, 12 de septiembre de 2006; Discurso preparado para la Universidad «La Sapienza», 17 de enero de 2008 (debido a las protestas estudiantiles, el discurso no fue leído); Discurso en el Collège des Bernardins, 12 de septiembre de 2008; Discurso en Westminster Hall, 17 de septiembre de 2010; Discurso en el Bundestag, 22 de septiembre de 2011.

[1121] Cf. por ejemplo A. MacIntyre, «On Being a Theistic Philosopher in a Secularized Culture», Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 84 (2010), pp. 23-32.

[1122] Cf. Aristóteles, Poética 1451a22-23; 1451a36-51b; 1459a24-32; y L. von Ranke, The Theory and Practice of History (London: Routledge, 2011), pp. 4-25 (con artículos escritos entre 1820 y 1869). Cf. también E. H. Carr, What Is History (London: Penguin, 1987).

[1123] Juan Pablo II, Carta encíclica Fides et ratio, 14 de septiembre de 1998, §91.

[1124] J. Ratzinger, Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología (Madrid: BAC, 2005), p. 169.

[1125] Este artículo condensa y revisa mi anterior trabajo: «The Views of Karl Popper and Joseph Ratzinger / Benedict XVI on a Theory of Rationality», Sapientia 69 (2013), pp. 31-72.

[1126] W. W. Bartley, The Retreat to Commitment (London: Open Court, 1984), p. xxv.

[1127] Benedicto XVI, Discurso preparado para la Universidad «La Sapienza», 17 de enero de 2008.

[1128] Id., Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura, Viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona (9-14 de septiembre de 2006), Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.

[1129] K. Popper, La sociedad abierta y sus enemigos (Barcelona: Paidós, 1982), p. 443-444.

[1130] Dado que el racionalista crítico sostiene el principio de que «nada está exento de crítica», la razón crítica tiene límites en el sentido de que la justificación explícita de la creencia es prohibida por Popper de una vez y para siempre (tal como lo entiendo).

[1131] K. Popper, La sociedad abierta y sus enemigos, p. 397.

[1132] Ibidem.

[1133] Ib., 398.

[1134] Ib., 397.

[1135] Id., «Utopía y violencia», en Conjeturas y refutaciones (Barcelona: Paidós, 1991), pp. 425-435, en p. 427.

[1136] K. Popper, La sociedad abierta y sus enemigos, p. 406.

[1137] Ib., p. 458.

[1138] W. W. Bartley, The Retreat to Commitment, p. 104.

[1139] Para este punto cf. J. Habermas, «Conocimiento e interés», en J. Habermas y E. Husserl, Conocimiento e interés. La filosofía en la crisis de la humanidad europea (Valencia: Universitat de Valencia, 2005), p. 46.

[1140] Cf. W. W. Bartley, The Retreat to Commitment. El fideísmo (la palabra latina para fe es fides), en el caso de Popper, significaba que su decisión por la razón no está determinada por un argumento y por ello no es racional.

Esto sugiere que su fe en la razón es invulnerable a cualquier interrogación, crítica o revisión.

[1141] Ib., p. 72.

[1142] K. Popper, La sociedad abierta y sus enemigos, p. 443.

[1143] W. W. Bartley, The Retreat to Commitment, p. 72.

[1144] Ib., p. 82. Para una crítica similar cf. W. Pannenberg, Theology and the Philosophy of Science (Philadelphia: Westminster, 1976), pp. 43ss.

[1145] W. W. Bartley, The Retreat to Commitment, p. 74.

[1146] K. Popper, La sociedad abierta y sus enemigos, p. 766, n. 19.

[1147] J. Ratzinger, Fe verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 158. Ratzinger hace referencia a K. Popper, Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual (Madrid: Alianza, 2002), p. 180.

[1148] J. Ratzinger, Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 68.

[1149] K. Popper, «Utopía y violencia», p. 427.

[1150] Id., La sociedad abierta y sus enemigos, p. 444.

[1151] J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, p. 68.

[1152] Ib., p. 69.

[1153] Ib., pp. 55s. El texto alemán pone en mayúsculas Logos sin distinguir entre el logos humano y el divino. La traducción en inglés nunca capitaliza Logos. Para distinguir entre el pensar humano y el divino, que Ratzinger afirma, naturalmente, pongo en mayúscula solo el Logos divino. [(ndt) He cambiado la traducción en español, «El hombre puede pensar porque su propio logos…», por la del inglés, que emplea el autor, entre corchetes].

[1154] Ib., pp. 129s.

[1155] Ib., p.130.

[1156] Ibidem.

[1157] Ibidem.

[1158] Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones.

[1159] J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, p. 132.

[1160] Cf. G. Berkeley, Principles of Human Knowledge and Three Dialogues (Oxford: Oxford University Press, 1996). Cf. también F. Copleston, A History of Philosophy, 5 (Westminster, Maryland: Newman, 1959), p. 246; y C. Taliaferro, Contemporary Philosophy of Religion (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), p. 352.

[1161] J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, p. 134.

[1162] Ib., p. 133.

[1163] Ibidem.

[1164] Ib., pp. 133s.

[1165] Id., Fe, verdad y tolerancia, p. 159.

[1166] Id., Introducción al cristianismo, p. 134.

[1167] Ib., p. 135.

[1168] Ibidem.

[1169] Ib., pp. 135-136. Cf. también p. 126.

[1170] Ib., p. 153.

1171 Cf. R. Letham, The Holy Trinity (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed Publishing Co., 2004), p. 444.

1172 El alemán emplea una única palabra para fe y creencia, Glauben, de manera que es el contexto el que determina cuándo habla Ratzinger de creencia y cuándo de la fe como la posición total del hombre.

1173 J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, p. 79.

1174 Id., «Fe y teología», en Convocados en el camino de la fe (Madrid: Cristiandad, 2004), p. 25.

1175 Cf. STh II-II, q. 4, a. 8, ad 2.

1176 Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática Dei verbum, 18 de noviembre de 1965, §2.

1177 J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, p. 80.

1178 Ibidem.

1179 Cf. ib., p. 81.

1180 Ibidem.

1181 B. J. F. Lonergan SJ, The Way to Nicea (Philadelphia: Westminster, 1976), p. 128.

1182 Ibidem.

1183 J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, p. 63.

1184 Ib., pp. 68s.

1185 Ib., p. 66.

1186 Ib., p. 69.

[1187] Ibidem. [(ndt) La versión en español no permite ver el juego de palabras entre standing y understanding, aquí «mantenerse» y «comprender».]

[1188] Ib., p. 49.

[1189] Ib., p. 70.

[1190] Ibidem.

[1191] Ib., p. 71.

[1192] Ib., p. 25.

[1193] Ib., p. 71.

[1194] Ib., pp. 71s.

[1195] Este estudio está dedicado al profesor Dr. Berthold Wald, importante investigador de Pieper, con motivo de su 70 cumpleaños.

[1196] Heinrich Lausberg (1912 Aachen-1992 Münster) romanista, lingüista, investigador retórico; Franz Beckmann (1895 Fürstenau-1966 Münster), filólogo clásico, especialmente en historia literaria y cultural romana. Para los años 1963 a 1966 cf. M. Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (Münster: Dialog-Medien, 2012).

[1197] J. Ratzinger, Carta con motivo del 70 cumpleaños de Pieper, 3 de mayo de 1974. La transcripción de las cartas de Ratzinger (elaborada por Fr. Albert Kühlem OP) me fue facilitada por el Prof. Dr. Berthold Wald, a quien le estoy sinceramente agradecido. Los originales se encuentran en el Archivo de Literatura Alemana Marbach. Sin embargo, las cartas de Pieper en el Archivo Ratzinger en Ratisbona están bloqueadas durante 30 años a partir de la muerte del papa Benedicto XVI.

[1198] Cf. id, El Dios de la fe y el Dios de los filósofos (Madrid: Encuentro, 2006).

[1199] Cf. M. Schlögl, »‚Der Glaube braucht den Mut der Vernunft zu sich selbst‘. Grundlinien der Rezeption Josef Pieper im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI«, en T. Möllenbeck y B. Wald (eds.), »Die Wahrheit bekennen«. Josef Pieper im Dialog (Múnich: Pneuma, 2017), pp. 275-293.

[1200] J. Pieper, Noch wußte es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1945 (München: Kösel, 1976), p. 73.

[1201] R. Guardini, Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich (Madrid: BAC, 2010), p. 290.

[1202] E. Peterson, »Nachruf auf Scheler«, Theologische Blätter 7 (1928), pp. 165-167.

[1203] E. Husserl, La filosofía, ciencia rigurosa (Madrid: Encuentro, 2009), p. 48.

[1204] J. Pieper, »Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort. Romano Guardini zum 70. Geburtstag« (1955), en Werke in acht Bänden 8/2 (Hamburg: Felix Meiner, 2008), pp. 658-660. Cf. también Guardinis gewaltlose Revolution (1981), pp. 664-669. Cf. H. B. Gerl-Falkovitz, »‚Die Beziehung zu Ihnen hin habe ich immer empfunden…‘ Romano Guardini und Josef Pieper«, en Geheimnis des Lebendigen. Versuche zu Romano Guardini (Heiligenkreuz: be&be, 2019), pp. 131-143.

[1205] J. Pieper, «La realidad y el bien», en El descubrimiento de la realidad (Madrid: Rialp, 1974), p. 11. Cf. en el mismo volumen «La verdad de las cosas», pp. 103ss.

[1206] Id., »Theologie — philosophisch betrachtet« Werke 7 (Hamburg: Felix Meiner, 2000), pp. 129-141, aquí en p. 141. Cf. H. Holm, Die Unergründlichkeit der kreatürlichen Wirklichkeit. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bei Josef Pieper (Dresden: Thelem 2011), pp. 87-97.

[1207] J. Pieper, »Zucht und Maß«, en Werke 4 (Hamburg: Felix Meiner, 1996), p. 155.

[1208] Cf. STh II-II, q. 20, a. 1, c.

[1209] Cf. J. Pieper, Das Viergespann (München: Kösel, 1964); «El cuarteto» reúne los volúmenes sobre las cuatro virtudes cardinales publicados individualmente a partir de mediados de los años 1930. En español cf. Las virtudes fundamentales (Madrid: Rialp, 2017).

[1210] Cf. M. Schlögl, »Der Glaube braucht den Mut der Vernunft zu sich selbst«, p. 275, n. 4.

[1211] Benedicto XVI, Brief Papst Benedikts XVI, an Erzbischof Hans-Josef Becker aus Anlass der Errichtung der Josef-Pieper-Arbeitsstelle, 4 de julio de 2009; cit. en M. Schlögl, »Der Glaube braucht den Mut der Vernunft zu sich selbst«, p. 283, n. 4.

[1212] J. Ratzinger, »Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie« (1966), en JRGS 9/1, pp. 553-580; ahí mismo, »Diskussion«, pp. 580-595; existe una traducción al español en Resultados y perspectivas en la Iglesia posconciliar (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1965). Cf. además J. Pieper, »Identitätstheologie. Zwei Diskussionsbemerkungen«, en Werke 7 (Hamburg: Felix Meiner, 2000), pp. 167-170. Cf. M. Schlögl, »Der Glaube braucht den Mut der Vernunft zu sich selbst«, pp. 279-282.

[1213] Cf. J. Pieper, »Überlieferung. Begriff und Anspruch«, en Werke 3 (Hamburg: Felix Meiner, 2004), pp. 236-299.

[1214] J. Ratzinger, Carta, 1 de abril de 1979 (cf. supra, n. 3). A partir de aquí las cartas se identifican solo con la fecha.

[1215] Cf. id., «El sentido del servicio sacerdotal», Selecciones de teología 8 (1969), pp. 339s.

[1216] Cf. supra, nota 3.

[1217] J. Pieper, Carta, 18 de diciembre de 1968, en: Josef-Pieper-Arbeitsstelle (cf. supra, nota 3). Ida Friederike Görres (1901-1974) también escribió, de manera aprobatoria, una crítica a Ratzinger: »Fragen eines Laien zur

theologischen Diskussion über das priesterliche Amt«, Geist und Leben 42 (1969), pp. 220-223; ahí mismo aparece la respuesta de Ratzinger en las pp. 223s.

[1218] J. Pieper, Werke 7 (Hamburg: Felix Meiner, 2000), pp. 448-453.

[1219] Ib., pp. 454-474.

[1220] Ib., pp. 420-427.

[1221] Cf. J. Pieper, Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964 (München: Kösel 1979); en la p. 277 Pieper escribe que el papa Juan XXIII basó sus ejercicios espirituales en la «cuadriga».

[1222] Cf. J. Ratzinger, Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, Esperanza y amor (Valencia: Edicep, 1990).

[1223] Cf. J. Pieper, El amor (Madrid: Rialp, 1972). Cf. H. B. Gerl-Falkovitz, Vorwort zur Neuausgabe (München: Kösel, 2012), pp. 11-26.

[1224] Cf. J. Pieper, »Gottgeschenkte mania. Eine Platon-Interpretation«, Communio 3 (1994), pp. 260-270.

[1225] Cf. id., Alles Glück ist Liebesglück (Hamburg: Katholische Akademie, 1992).

[1226] Benedicto XVI, Carta encíclica Deus caritas est, 25 de diciembre de 2005, §7.

[1227] J. Pieper, Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog »Phaidros« (München: Kösel 1962).

[1228] Benedicto XVI, Deus caritas est, §6.

[1229] J. Ratzinger, Carta, enero de 1997 (cf. supra, nota 3).

[1230] Carta del cardenal Ratzinger del 3 de mayo de 1994 con motivo del 90 cumpleaños de Pieper (cf. supra, nota. 3).

[1231] Sartre, sin embargo, no estaría del todo cómodo con ese título, como apunta R. C. Solomon en su libro: Dark Feelings, Grim Thoughts. Experience and Reflections in Camus and Sartre (New York: Oxford University Press, 2006), p. 5.

[1232] Cf. T. R. Flynn, Existentialism. A Very Short Introduction (New York: Oxford University Press, 2006), p. 8. Ver también el prefacio.

[1233] Cf. A. Sada, Sentido y verdad. Hacia una nueva comprensión de la filosofía desde el pensamiento de Joseph Ratzinger (Madrid: BAC, 2023).

[1234] M. E. Gómez de Pedro, Libertad en Ratzinger: riesgo y tarea (Madrid: Encuentro, 2014), p. 19.

[1235] Cf. P. Seewald, Benedicto XVI, Una vida (Bilbao: Mensajero, 2020), p. 208.

[1236] Cf. Benedicto XVI, Últimas conversaciones con Peter Seewald (Bilba: Mensajero, 2016), pp. 194s. Es necesario reconocer que esta lectura de Benedicto XVI es bastante discutible. El mismo Heidegger tomó distancia del pensamiento de Sartre. Particularmente, en su Carta sobre el humanismo, el filósofo alemán quiere dejar claras sus diferencias con el francés, el cual, en El existencialismo es un humanismo, había identificado el pensamiento de Heidegger como perteneciente a su propia tradición existencialista.

[1237] Cf. J. Ratzinger, «El espíritu de la liturgia», en JROC 11, p. 291.

[1238] Para un estudio detallado del existencialismo de Sartre cf. J. Webber, The Existentialism of Jean-Paul Sartre (New York-London: Routledge, 2009).

[1239] Cf. J.-P. Sartre, El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica (Barcelona: Altaya, 1993), pp. 464, 490.

[1240] Esta huida de la angustia niega nuestra condición de seres libres sin naturalezas fijas. Así se establece nuestro proyecto fundamental, nuestro proyecto de proyectos, que consiste en pretender tener una naturaleza humana. De hecho, Sartre dice que «el proyecto fundamental de la realidad humana» es el «tender a Ser Dios», de modo que eso es el ser humano: «deseo de ser Dios». Cf. J.-P. Sartre, El ser y la nada, p. 589; J. Webber, The Existentialism of Jean-Paul Sartre, p. 107.

[1241] J.-P. Sartre, El ser y la nada, p. 75; cf. J. Webber, The Existentialism of Jean-Paul Sartre, p. 74.

[1242] J.-P. Sartre, El ser y la nada, p. 104, n. 9.

[1243] Ib., p. 436, n. 21.

[1244] Cf. J. Webber, The Existentialism of Jean-Paul Sartre, p. xiii.

[1245] J.-P. Sartre, El existencialismo es un humanismo (Barcelona: Edhasa, 1999), p. 76.

[1246] Ib., p. 31.

[1247] Ib., p. 33.

[1248] Ib., p. 42.

[1249] Ib., p. 76.

[1250] Cf. J. Pieper, «Creación y naturaleza humana. Consideraciones sobre el punto de partida filosófico de Jean-Paul Sartre», en Obras. Escritos sobre el concepto de filosofía 3 (Madrid: Encuentro, 2000), pp. 175-186. Este artículo es muy importante porque fue bien leído y valorado por Joseph Ratzinger. De hecho, en varias ocasiones se refiere a él. Ver, por ejemplo: J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 211, n. 32; Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987), p. 208, n. 4.

[1251] Cf. J. Pieper, «Creación y naturaleza humana», pp. 175s. Cf. J.-P. Sartre, El existencialismo es un humanismo, pp. 31, 86, 93.

[1252] Cf. J. Pieper, «Creación y naturaleza humana», p. 175.

[1253] J.-P. Sartre, El existencialismo es un humanismo, p. 30.

[1254] Cf. J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental (Barcelona: Herder, 1985), pp. 82s.

[1255] Ib., p. 82.

[1256] Ib., pp. 82s.

[1257] J.-P. Sartre, El existencialismo es un humanismo, p. 30.

[1258] Ib., p. 82.

[1259] Ib., p. 42.

[1260] Ib., p. 50.

[1261] Cf. ib., pp. 71s.

[1262] J. Ratzinger, En el principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la creación (Valencia: Edicep, 2001), pp. 88s.

[1263] Ib., p. 91.

[1264] Ibidem.

[1265] Cf. ib., pp. 91s. Ratzinger toma los dos ejemplos del estudio de J. Pieper: Uber den Begriff der Sunde.

[1266] Ib., p. 92.

[1267] Ib., p. 93.

[1268] J.-P. Sartre, El existencialismo es un humanismo, p. 41.

[1269] Ib., p. 63.

[1270] Ib., pp. 63s.

[1271] A. Camus, Teatro: El malentendido, Calígula, El Estado de sitio, Los justos (Buenos Aires: Losada, 1951), pp. 70, 73, 122.

[1272] P. Blanco-Sarto, La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción (Madrid: Palabra, 2011), p. 326.

[1273] Cf. J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia (Salamanca: Sígueme, 2005), pp. 200-222.

[1274] Ib., p. 210.

[1275] Ibidem.

[1276] Ib., pp. 210s.

[1277] Ib., pp. 211s.

[1278] Ib., p. 212.

[1279] Ibidem.

[1280] Ib., p. 213.

[1281] J.-P. Sartre, El existencialismo es un humanismo, p. 77.

[1282] El mismo J. Webber no ve claro que desde la filosofía de Sartre se siga la necesidad de respetar las libertades ajenas; cf. idd., The Existentialism of Jean-Paul Sartre, pp.144s.

[1283] J. Ratzinger, Dios y el mundo. Una conversación con Peter Seewald (Barcelona: Círculo de Lectores, 2005), p. 73.

[1284] Benedicto XVI, Homilía en el solemne inicio del ministerio petrino, 24 de abril de 2005.

[1285] J. Ratzinger, Dios y el mundo, p. 73.

[1286] Id., Fe, verdad y tolerancia, p. 206.

[1287] Id., Iglesia, ecumenismo y política, p. 214.

[1288] Ib., p. 216.

[1289] Ib., p. 216.

[1290] J. Ratzinger, Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones (Madrid: Rialp, 1993), p. 58.

[1291] Cf. J. G. McGraw, «Loneliness, its nature and forms», Man and World 28 (1995), p. 49.

[1292] Cf. J. Webber, The Existentialism of Jean-Paul Sartre, p. 140; J.-P. Sartre, El ser y la nada, p. 405.

[1293] Cf. J. G. McGraw, «Loneliness, its nature and forms», pp. 49s. Cf. J. Ratzinger, «La eucaristía, centro de la Iglesia», en JROC 11, pp. 255, 291; El resplandor de Dios en nuestro tiempo. Meditaciones sobre el año litúrgico (Barcelona: Herder, 2008), pp. 207s; Cooperadores de la verdad. Reflexiones para cada día del año (Madrid: Rialp, 1991), p. 107.

[1294] J. Webber, The Existentialism of Jean-Paul Sartre, p. 68.

[1295] Cf. por ejemplo: J. Ratzinger, En el principio creó Dios, pp. 123s; Dios y el mundo, pp. 177s; Iglesia, ecumenismo y política, p. 216.

[1296] Cf. id., El cristiano en la crisis de Europa (Madrid: Cristiandad, 2005), pp. 61-68; El elogio de la conciencia. La Verdad interroga al corazón (Madrid: Palabra, 2010), pp. 39-51.

[1297] Id., El cristiano en la crisis de Europa, p. 61. El pasaje citado forma parte de un texto sobre el derecho a la vida y el problema del aborto. Sin embargo, la reflexión que hace Ratzinger sobre cómo nos miramos unos a otros se puede ampliar a cualquier caso de reconocimiento o rechazo de la dignidad humano.

[1298] Ib., p. 62.

[1299] Ibidem.

[1300] Ib., p. 66.

[1301] Cf. J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, p. 213.

[1302] Id., Iglesia, ecumenismo y política, p. 289.

[1303] Ib., p. 214.

[1304] Ibidem.

[1305] Ibidem.

[1306] Cf. ib., pp. 210-211; J.-P. Sartre, El existencialismo es un humanismo, p. 43; El ser y la nada, p. 466.

[1307] J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, p. 219.

[1308] Ib., p. 219.

[1309] J.-P. Sartre, El existencialismo es un humanismo, p. 63s.

[1310] JROC 4, p. 250.

[1311] Id., En el principio creó Dios, pp. 123s. Cf. M. E. Gómez de Pedro, Libertad en Ratzinger, pp. 65s.

[1312] Es recomendable leer este capítulo en continuidad con el anterior, dedicado a Jean-Paul Sartre. Originalmente, los dos textos eran un solo capítulo que trataba acerca del existencialismo. Posteriormente, por diversos motivos editoriales, se decidió separarlo en estudios distintos.

[1313] Aunque es importante reconocer, sin embargo, que, como señala Robert C. Solomon, ni Sartre ni Camus estarían del todo cómodos con ser etiquetados como existencialistas; cf. id., Dark Feelings, Grim Thoughts. Experience and Reflections in Camus and Sartre (New York: Oxford University Press, 2006), p. 5.

[1314] Cf. id., Dark Feelings, Grim Thoughts, p. 5. Todas las traducciones son mías, salvo que se especifique lo contrario.

[1315] Cf. T. R. Flynn, Existentialism. A Very Short Introduction (New York: Oxford University Press, 2006), p. 8. Ver también el prefacio.

[1316] M. E. Gómez de Pedro, Libertad en Ratzinger: riesgo y tarea (Madrid: Encuentro, 2014), p. 19.

[1317] Cf. P. Seewald, Benedicto XVI. Una vida (Bilbao: Mensajero, 2020), p. 208.

[1318] Cf. ib., p. 542

[1319] Cf. J. Ratzinger, «El espíritu de la liturgia», en JROC 11, p. 291.

[1320] Cf. id., La sal de la tierra (Madrid: Palabra, 2009), p. 31.

[1321] Ver, por ejemplo: id., «Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico», en JROC 4, p. 205; «El espíritu de la liturgia», en JROC 11, pp. 255, 291; La sal de la tierra (Madrid: Palabra, 2009), p. 31; Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental

(Barcelona: Herder, 1985), pp. 88-90, 93, 97; El resplandor de Dios en nuestro tiempo. Meditaciones sobre el año litúrgico (Barcelona: Herder, 2008), pp. 207s; Fe y futuro (Salamanca: Sígueme, 1973), pp. 40s; Cooperadores de la verdad. Reflexiones para cada día del año (Madrid: Rialp, 1991), p. 107; La Iglesia. Una comunidad siempre en camino (Madrid: San Pablo, 2005), p. 132.

1322 Cf. A. Sada, «Cristianismo y sentido de la vida: una reflexión a partir del pensamiento de Joseph Ratzinger», Scripta Theologica 53 (2021), pp. 595-624.

1323 T. R. Flynn, Existentialism, p. 47.

1324 Cf. R. Zaretsky, A Life Worth Living. Albert Camus and the Quest for Meaning (Cambridge, Massachusetts-London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013), pp. 16, 27s.

1325 Cf. supra, capítulo sobre Jean-Paul Sartre en esta misma obra.

1326 Cf. J.-P. Sartre, El existencialismo es un humanismo (Barcelona: Edhasa, 1999), p. 86.

1327 Cf. A. Camus, El mito de Sísifo (Madrid: Alianza, 2009), p. 11; El hombre rebelde (Madrid: Alianza, 2010), p. 15.

1328 R. C. Solomon, Dark Feelings, Grim Thoughts, p. 46.

1329 A. Camus, El mito de Sísifo, p. 37.

1330 Cf. ib., p. 52.

1331 Ib., p. 37.

1332 Ib., p. 42.

1333 Ib., p. 34.

1334 Cf. ib., p. 69.

[1335] Ibidem.

[1336] Á. Ramírez Medina, «Anti-teodicea y ateísmo en Albert Camus», Pensamiento 64/241 (2008), pp. 487-498.

[1337] A. Camus, El mito de Sísifo, pp. 71s.

[1338] Cf. JROC 4, pp. 28-35.

[1339] Ib., p. 30.

[1340] Ib., p. 33.

[1341] Ibidem.

[1342] Ib., p. 34.

[1343] Ib., p. 55.

[1344] Ib., p. 121.

[1345] Cf. ibidem.

[1346] A. Camus, El mito de Sísifo, p. 30.

[1347] Ib., p. 34.

[1348] Ib., p. 16.

[1349] Cf. ib., pp. 80, 82.

[1350] A. Camus, Obras 1 (Madrid: Alianza, 1996), p. 89. Ratzinger se refiere a este pasaje en Teoría de los principios teológicos, p. 89.

[1351] Ibidem.

[1352] Ib., p. 90.

[1353] JROC 4, p. 117.

[1354] A. Camus, El mito de Sísifo, p. 30.

[1355] J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, pp. 93s.

[1356] Cf. Benedicto XVI, Mensaje para XXVII Jornada Mundial de la Juventud, 15 de marzo de 2012.

[1357] Ibidem. Cf. J. García-Valiño Abós, «'Gaudete semper in Domino (Fil 4:4)'. La alegría de la fe a la luz del magisterio de Benedicto XVI», Scripta Fulgentina 22/43-44 (2012), pp. 131-138.

[1358] J. Ratzinger, Teoría de los principios teológicos, p. 90.

[1359] Ibidem.

[1360] Cf. J. Ratzinger, La Eucaristía centro de la vida. Dios está cerca de nosotros, p. 136.

[1361] Cf. M. E. Gómez de Pedro, Libertad en Ratzinger, p. 19.

[1362] JROC 4, p. 55.

[1363] Habría que mencionar también el misterio de la Encarnación, pues por él el hombre alcanza su más alta dignidad y se despeja el camino para que se realice su vocación en plenitud.

[1364] Cf. A. Sada, «Cristianismo y sentido de la vida: una reflexión a partir del pensamiento de Joseph Ratzinger», Scripta Theologica 53/3 (2021), pp. 595-624; Sentido y verdad. Hacia una nueva comprensión de la filosofía desde el pensamiento de Joseph Ratzinger (Madrid: BAC, 2023).

[1365] El archivo del Instituto Benedicto XVI contiene dos cartas relacionadas con un programa televisivo: la primera es de Spaemann a Ratzinger y está fechada el 20 de noviembre de 1967; ahí le agradece la colaboración y le habla positivamente del impacto del programa con el público. La segunda, fechada el 1 de diciembre de 1967, es la respuesta de Ratzinger, en la que corrobora esta recepción positiva. Desafortunadamente ha sido imposible

determinar con más precisión el contenido y la fecha del programa, así como la estación en la que fue transmitido.

[1366] R. Spaemann, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald (Stuttgart: Klett-Cotta, 1998).

[1367] Id., Reflexion und Spontanität. Studien über Fénelon (Stuttgart: Kohlhammer, 1963).

[1368] Sus obras han sido compiladas en: id., Gesammelte Werke in Einzelbänden (Stuttgart: Klett-Cotta, 2019).

[1369] J. Ratzinger, «El debate moral. Cuestiones sobre la fundamentación de los valores éticos», en JROC 4, pp. 676-688.

[1370] Ratzinger refiere aquí a R. Spaemann, Ética. Cuestiones fundamentales (Pamplona: Eunsa, 1993).

[1371] R. Spaemann, Ética, pp. 85ss. Ratzinger alude a ese texto en JROC 4, 679-682, nn. 3-6.

[1372] JROC 4, p. 681.

[1373] Ib., p. 682. La cita de Spaemann está en Ética, p. 99.

[1374] JROC 4, p. 683.

[1375] Cf. id., »Europa — Hoffnungen und Gefahren«, en JRGS 3, pp. 645-666.

[1376] Cf. ib., p. 664.

[1377] R. Spaemann, »Universalismus oder Eurozentrismus?«, in Europa und die Folgen (Stuttgart: Ernst Klett, 1988), p. 319. Los comentarios y citas de Spaemann pueden encontrarse en J. Ratzinger, »Europa — Hoffnungen und Gefahren«, p. 664.

[1378] Cf. F. Nietzsche, La gaya ciencia (Madrid: Akal, 2009), §344.

[1379] Cf. J. Ratzinger, »Europa — Hoffnungen und Gefahren«, p. 665.

[1380] Cf. R. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie. 10 Kapitel politischer Philosophie (Stuttgart: Klett-Cotta, 1977).

[1381] Cf. J. Ratzinger, »Die Freiheit, das Recht und das Gute. Moralische Prinzipien in demokratischen Gesellschaften«, en JRGS 3, pp. 561-567; el texto de Spaemann al que hace alusión es «La perle préciuese et le nihilisme banal», Catholica 33 (1992), pp. 43-50.

[1382] Cf. JRGS 3, p. 563; cf. R. Spaemann, «La perle», p. 45.

[1383] J. Ratzinger, «Cristianismo y democracia pluralista: acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del Cristianismo», Scripta Theologica 16 (1984), pp. 815-829.

[1384] R. Spaemann, »Einführung«, en P. Koslowski, Gesellschaft und Staat (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982), p. xvii; cit. en J. Ratzinger, «Cristianismo y democracia pluralista», p. 827.

[1385] Cf. R. Spaemann, »Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins«, Communio 8 (1979), pp. 251-270.

[1386] J. Ratzinger, «Sobre el fundamento espiritual y el lugar eclesial de la teología», en Naturaleza y misión de la teología. Ensayos sobre su situación contemporánea (Pamplona: Eunsa, 2009), pp. 55-82, en p. 72.

[1387] Ib., p. 73.

[1388] J. Ratzinger, «Problemas y esperanzas del diálogo anglicano-católico», en JRGS 8/2, pp. 955-992, en p. 978. Para las obras de Spaemann a las que refiere, cf. supra, nota 21, pp. 264-268.

[1389] Cf. id., »Theologie und Kirchenpolitik«, en JRGS 9, pp. 340-353.

[1390] Cf. ib., p. 341. En apoyo del argumento, se emplea R. Spaemann, »Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins«.

[1391] Cf. JRGS 9, p. 342.

[1392] Cf. R. Spaemann, Einsprüche. Christliche Reden (Einsiedeln: Johannes, 1977).

[1393] JRGS 9, p. 344, y cf. supra nota 5 con la cita de R. Spaemann, Einsprüche. Christliche Reden, p. 8.

[1394] J. Ratzinger, «Los nuevos paganos y la Iglesia», en JROC 8/2, pp. 1115-1129. Para más contribuciones cf. Values in a Time of Upheaval (San Franscico: Ignatius, 2006); El cristiano en la crisis de Europa (Madrid: Cristiandad, 2005); Una mirada a Europa: Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones (Madrid: Rialp, 1993); «Europa. Sus fundamentos espirituales ayer, hoy y mañana» y «Carta a Marcello Pera», en Sin raíces. Europa. Relativismo. Cristianismo. Islam (Barcelona: Península, 2006), pp. 51-77 y pp. 103-128. [(ndt) No existe una antología de textos de Ratzinger en español que se corresponda exactamente con la selección publicada en Values in a Time of Upheaval. Algunos de ellos pueden encontrarse en Europa. Raíces, identidad y misión (Madrid: Ciudad Nueva, 2005) y en Verdad, valores, poder. Piedra de toque de la sociedad pluralista (Madrid: Rialp, 2012)].

[1395] Ver mi consideración sobre la contribución de M. Pera en: «A Consideration of Christianity's Role in a Pluralistic Society», The Way 55 (2016), pp. 31-47.

[1396] Para una consideración más amplia del pensamiento de Ratzinger y Habermas cf. J. Carr, Catholicism and Liberal Democracy: Forgotten Roots and Future Prospects (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2022). Otras dos perspectivas del diálogo de 2004 en M. Welker, «Habermas and Ratzinger on the Future of Religion», Scottish Journal of Theology 64 (2010), pp. 456-473 y E. J. Echeverría, «A Decade Later: Lessons from the Habermas and Ratzinger Debate», Universidad de Cambridge, 4 de marzo de 2015.

[1397] Cf. F. Schuller, «Forward», en J. Ratzinger y J. Habermas, The Dialectics of Secularisation On Reason and Religion (San Francisco: Ignatius, 2006), p. 11.

[1398] Ib., p. 13.

[1399] Ib., p. 15.

[1400] Este trabajo se apoya en otros míos anteriores, incluyendo: «Moral Values and Social Consensus in Democratic Secular Societies: Challenges and Responsibilities», The Heythrop Journal 56 (2015), pp. 663-676; «The Idea of Europe as the Point of Encounter between Power and Freedom, Interests and Universal Values: A Consideration of Kissinger's and Ratzinger's Visions of Europe», European Review 25 (2017), pp. 655-669; «On the Future of Europe: Philosophical and Theological Perspectives on Pre-Political Foundations of Europe and the State from Ratzinger, Habermas, and MacIntyre», The Heythrop Journal 60 (2019), pp. 910-925; «The Promise of Enlightenment and the Incalculability of Freedom. A Consideration of Horkheimer and Adorno's critique of Enlightenment in relation to Ratzinger's Notion of Freedom», Logos 21 (2018), pp. 114-139.

[1401] En lo que sigue echo mano de una serie de artículos publicados en Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo (Salamanca: Sígueme, 2005); el primero de ellos se escribió en 1963 y el resto fue presentado entre los años 90 y los primeros años 2000. Ratzinger detalla en ellos cómo se relaciona el cristianismo con las culturas y religiones del mundo.

[1402] J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, p. 11.

[1403] Cf. ib., pp. 11s., 73-100.

[1404] Cf. ib., pp. 17-21, 23-25, 39, 47-49, 60s, 65, 70s, 74-77, 83-89, 92-94, 96s, 148-153.

[1405] Cf. ib., pp. 47-52, 65.

[1406] Cf. G. Mannion y L Boeve (eds.), The Ratzinger Reader (London: T&T Clark, 2010), pp. 139-149, 154, 172-174.

[1407] Cf. J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, pp. 11s.

[1408] Cf. ib., pp. 25-29.

[1409] Cf. ib., p. 26.

[1410] Cf. ib., pp. 32-39, 41.

[1411] Ib., p. 32.

[1412] Ib., p. 76.

[1413] Cf. ib., pp. 43, 91-94.

[1414] Cf. ib., pp. 32-39, 128-138, 172-174.

[1415] Cf. ib., pp. 176-178. Cf. también Iglesia, ecumenismo y política (Madrid: BAC, 2005), p. 245.

[1416] Cf. Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura, Viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona (9-14 de septiembre de 2006), Ratisbona, 12 de septiembre de 2006. Para la visión de la relación en el Islam entre Dios y la razón cf. R. Aslan, No God but God the Origins. Evolution and Future of Islam (London: Arrow Books, 2011) pp. 153-164. Para una consideración sobre las dificultades que surgen de la visión islámica de Dios y la razón desde una perspectiva católica (crítica) cf. J. V. Schall, On Islam. A Chronological Record, 2002-2018 (San Francisco: Ignatius, 2018), pp. 66-85, 89-12, 135-144, 183-191, 204-206, 230-239.

[1417] Cf. J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, pp. 148-153.

[1418] Cf. ib., pp. 25-38, 126-128, 137-140, 193-197.

[1419] Cf. ib., pp. 25ss.

[1420] Cf. ib., pp. 60s, 85-88, 181-182; J. Habermas y J. Ratzinger, Dialéctica de la secularización (Madrid: Encuentro, 2006), pp. 66-68.

[1421] Cf. J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, pp. 116-121, 177-182, 207-211.

[1422] Cf. ib., pp. 103s.

[1423] Cf. ib., pp. 109-111. Para revisiones críticas de la propia crítica de Ratzinger a la aproximación teológica al pluralismo religioso y la teología de la liberación cf. J. Corkery, Joseph Ratzinger's Theological Ideas (Dublin: Dominican, 2009), T. P. Rausch, Pope Benedict XVI An Introduction to His Theological Vision (New York: Paulist Press, 2009), así como J. Allen, Cardinal Ratzinger, Enforcer of the Faith (New York: Continuum, 2002).

[1424] J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, p. 120.

[1425] Ibidem.

[1426] Ib., p. 158.

[1427] J. Derrida, Cómo no hablar. Y otros textos (Barcelona: Proyecto A, 1997), pp. 117-138.

[1428] Cf. ib.., p. 124.

[1429] Cf. J. Ratzinger, Creación y pecado (Pamplona: Eunsa, 2005), pp. 30-38.

[1430] Cf. id., «Cuestiones preliminares para una teología de la salvación», en JROC 6/2, pp. 902-917.

[1431] T. Rowland, Catholic Theology (London: T&T Clark, 2017), p. 203.

[1432] Cf. E. Mendieta, «La lingüistificación de lo sagrado como catalizador de la modernidad», en J. Habermas, Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad (Madrid: Trotta, 2001), pp. 29-32.

[1433] Ib., p. 27.

[1434] Cf. ib., pp. 34-46.

[1435] E. Mendieta, «Appendix. Religion in Habermas' Work», en C. Calhoun, E. Mendieta y J. VanAntwerpen (eds.), Habermas and Religion (Cambridge: Polity, 2013), p. 402.

[1436] J. Habermas, El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal? (Barcelona: Paidós, 2002), p. 9.

[1437] Ib., p. 27. Énfasis en el original.

[1438] Ib., p. 28.

[1439] Cf. ib., pp. 11-14, 27s.

[1440] Ratzinger contesta a esta misma preocupación en «Man Between Reproduction and Creation: Theological Questions on the Origin of Human Life», Communio 16 (1989), pp. 97-211. Una versión en español se puede leer en la revista Ecclesia 3 (1989), pp. 159-174.

[1441] J. Habermas, El futuro de la naturaleza humana, p. 106.

[1442] Ib., p. 108.

[1443] Ibidem.

[1444] Ibidem.

[1445] Ib., pp. 108s.

[1446] Ib., p. 109.

[1447] Ib., p. 121.

[1448] Cf. ib., pp. 118-125, en pp. 118-120.

[1449] Cf. ib., pp. 9s.

[1450] Ib., p. 133.

[1451] Cf. ib., pp. 132-137.

[1452] Ib., p. 139.

[1453] Cf. ib., pp. 139s.

[1454] Ib., p. 144.

[1455] Ibidem.

[1456] Cf. ib., pp. 144-146.

[1457] J. Habermas, Israel o Atenas, p. 184.

[1458] Cf. ib., p. 186.

[1459] Cf. ib., p. 189.

[1460] Cf. ib., p. 201.

[1461] Cf. J. Habermas, Entre naturalismo y religión (Barcelona: Paidós, 2006), pp. 121-155.

[1462] Cf. ib., p. 143.

[1463] Cf. J. Habermas y J. Ratzinger, Dialéctica de la secularización, pp. 28-30.

[1464] Ib., p. 32.

[1465] Ib., p. 41.

[1466] Ib., p. 32.

[1467] Ib., p. 33.

[1468] Ib., p. 35.

[1469] Cf. ib., pp. 25-36, 40-44.

[1470] Ib., p. 26.

[1471] Para una crítica de la noción de dignidad humana, central al pensamiento de Habermas, ver conferencia de A. McIntyre, «Human Dignity: A Puzzling and Possibly Dangerous Idea?», presentada en la De Nicola Center for Ethics and Culture de la Universidad de Notre Dame en el marco de la conferencia «I Have Called You By Name: Human Dignity in a Secular World» 12 de noviembre de 2021. Cf. también Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen gentium, §§9, 16.

[1472] Cf. J. Habermas y J. Ratzinger, Dialéctica de la secularización, pp. 44-47.

[1473] C. Lafont, «Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies», Constellations 14 (2007), pp. 239-259, en p. 245.

[1474] Ver la consideración detallada del ser humano y la noción teológica de persona en los siguientes trabajos de Ratzinger: Creación y pecado (Pamplona: Eunsa, 2005); «Man Between Reproduction and Creation: Theological Questions on the Origin of Human Life», Communio 16 (1989), pp. 97-211. Versión en español en Ecclesia 3 (1989), pp. 159-174.

[1475] Cf. Concilio Vaticano II, Lumen gentium, §§9, 16; ver también J. Ratzinger, Iglesia, ecumenismo y política, y P. Seewald, Benedicto XVI. Una vida (Bilbao: Mensajero, 2020), pp. 1079s.

[1476] Cf. J. Ratzinger y J. Habermas, Dialéctica de la secularización, p. 59.

[1477] Cf. J. Ratzinger, Iglesia, ecumenismo y política, pp. 115-160.

[1478] Cf. J. Ratzinger y J. Habermas, Dialéctica de la secularización, pp. 67s.

[1479] Ib., p. 68.

[1480] Cf. Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura, Viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona (9-14 de septiembre de 2006), Ratisbona, 12 de septiembre de 2006; Discurso preparado para la Universidad «La Sapienza», 17 de enero de 2008 (debido a las protestas estudiantiles, el discurso no fue leído); Discurso en el Collège des Bernardins, 12 de septiembre de 2008; Discurso en Westminster Hall, 17 de septiembre de 2010; Discurso en el Bundestag, 22 de septiembre de 2011.

[1481] He explorado los argumentos centrales que atraviesan esos cinco discursos en M. F. McKenna, «In Search of Justice and Peace: Benedict XVI's Questions to the Cultures and Religions of the World», Religions 13/10 (2022), p. 910.

[1482] Benedicto XVI, Discurso en el Bundestag; cf. M. F. McKenna, «In Search of Justice and Peace».

[1483] Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones.

[1484] Id., Discurso preparado para «La Sapienza».

[1485] Id., Discurso en Westminster Hall.

[1486] Id., Discurso en el Bundestag.

[1487] Id., Carta encíclica Spe salvi, 30 de noviembre de 2007, §10.

[1488] Cf. J. Habermas, «An Awareness of What is Missing», en An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post Secular Age (Cambridge: Polity, 2010), pp. 15-23.

[1489] Id., Entre naturalismo y religión, p. 15.

[1490] Ib., p. 217.

[1491] E. Mendieta y J. VanAntwerpen, «Introduction», en The Power of Religion in the Public Square (New York: Columbia University Press, 2011), pp. 3, 13.

[1492] Cf. J. Millbank, «What Lacks is Feeling: Hume verus Kant and Habermas», en C. Calhoun, E. Mendieta y J. VanAntwerpen (eds.), Habermas on Religion (Cambridge: Polity, 2013), pp. 322-346.

[1493] J. Habermas, «Reply to My Critics», en C. Calhoun, E. Mendieta y J. VanAntwerpen (eds.), Habermas on Religion (Cambridge: Polity 2013), p. 347.

[1494] Cf. ib., pp. 372-375.

[1495] Cf. N. Adams, en Habermas and Theology (Cambridge: CUP, 2006), p. 13.

[1496] J. Ratzinger, «Conciencia y verdad», en Ser cristiano en la era neopagana (Madrid: Encuentro, 2008), p. 47.

[1497] Cf. ib., pp. 43-48. Para una discusión sobre la conciencia en Ratzinger ver D. V. Twomey, Pope Benedict XVI. Conscience of our Age (San Francisco: Ignatius, 2007).

[1498] Cf. J. Ratzinger, «Sobre el concepto de persona en la teología», en Palabra en la Iglesia (Salamanca: Sígueme, 1976), pp. 165-189.

[1499] Todas las citas de esta sección se toman de J. Ratzinger, Homilía en la Misa «Pro eligendo pontifice», 18 de abril de 2005.

[1500] Cf. Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura, Viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona (9-14 de septiembre de 2006), Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.

[1501] Cf. id., Grandes maestros de la Iglesia de los primeros siglos. De san Clemente Romano a san Máximo el Confesor (Madrid: EDICE, 2009) y Grandes escritores de la Iglesia medieval. De san Juan Clímaco al beato Juan Duns Escoto (Madrid: EDICE, 2010).

[1502] Cf. J. Ratzinger, Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 118.

[1503] La relación entre filosofía y teología es una cuestión cuidadosamente desarrollada en la encíclica Fides et ratio de Juan Pablo II. He examinado sus principales tesis en T. G. Guarino, The Unchanging Truth of God? Crucial Philosophical Issues for Theology (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2022), pp. 65-95.

[1504] Tertuliano, De virginibus velandis, I, 1, citado en J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, p. 120.

[1505] Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Las citas en los párrafos que siguen se toman de aquí.

[1506] J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo (Salamanca: Sígueme, 2005), p. 11.

[1507] Ib., p. 107.

[1508] Cf. ib., p. 170.

[1509] Ib., p. 154.

[1510] Ib., p. 160.

[1511] Cf. ib., p. 161.

[1512] Juan Pablo II, Carta encíclica Fides et ratio, 14 de septiembre de 1998, §77.

[1513] J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, p. 161.

[1514] R. Jenson, Systematic Theology, I (New York: Oxford University Press, 1997), p. 20.

[1515] Para una discusión extensa de estas cuestiones ver T. G. Guarino, The Unchanging Truth of God?, pp. 139-153.

[1516] Juan Pablo II, Fides et ratio, §84.

[1517] J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, p. 166.

[1518] Id., «Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección», en JROC 6/1, p. 531.

[1519] Como ejemplos adicionales pueden leerse los pulidos discursos de Benedicto XVI en Westminster Hall en Londres (2010) y el Reichstag de Berlin (2011), en los que insiste en que incluso en las democracias es la verdad de los principios morales objetivos lo que está en juego en último término. He tratado estas intervenciones en T. G. Guarino, «Vattimo, Diversity, and Catholicism», en M. J. Sweeney (ed.), Justice Through Diversity? A Philosophical and Theological Debate (Lanham: Rowman and Littlefield, 2016), pp. 533-550.

[1520] Para una introducción a los temas centrales de Vattimo cf. T. G. Guarino, Vattimo and Theology (London: T & T Clark, 2009) y «The Return of Religion in Europe? The Postmodern Christianity of Gianni Vattimo», Logos 14 (2011), pp. 15-36.

[1521] Sobre la influencia de Nietzsche y Heidegger en la noción de verdad de Vattimo cf. T. G. Guarino, Vattimo and Theology, pp. 42-50.

[1522] G. Vattimo, Diálogo con Nietzsche (Barcelona: Paidós, 2002), p. 57.

[1523] Id., «A ‘Dictatorship of Relativism’?», Common Knowledge 13 (2007), pp. 214-218, en p. 214. Los siguientes párrafos se apoyan en este ensayo.

[1524] Ib., p. 216.

[1525] Cf. F. Nietzsche, La voluntad de poder (Madrid: Edaf, 2000), p. 337, §476. Sobre el uso que hace Vattimo de este texto ver Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law (New York: Columbia University Press, 2004), p. 155 y Diálogo con Nietzsche, p. 131.

[1526] Cf. F. Nietzsche, El crepúsculo de los ídolos (Madrid: Alianza, 2001), pp. 57s.

[1527] Cf. G. Vattimo, Más allá de la interpretación (Barcelona: Paidós, ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995), pp. 44s.

[1528] G. Vattimo, De la realidad. Fines de la filosofía (Barcelona: Herder, 2013), p. 212.

[1529] Id., «A 'Dictatorship of Relativism'?», pp. 217s.

[1530] J. Ratzinger, Liberar la Libertad. Fe y política en el tercer milenio (Madrid: BAC, 2018), p. 42.

[1531] Cf. G. Vattimo, A Farewell to Truth, (New York: Columbia University Press, 2011).

[1532] Id., Belief (Stanford: Stanford University Press, 1999), p. 44.

[1533] Id., «A 'Dictatorship of Relativism'?», p. 218.

[1534] Ib., p. 217.

[1535] Sobre el significativo papel de la participación y la analogía —dos temas metafísicos desarrollados por santo Tomás— en el Vaticano II cf. T. G. Guarino, The Disputed Teachings of Vatican II: Continuity and Reversal in Catholic Doctrine (Grand Rapids: Eerdmans, 2018).